GONZAGUE de REYNOLD

LE MONDE GREC

ET SA PENSÉE

LA FORMATION
DE L'EUROPE

**

luf

LE MONDE GREC

ET SA PENSÉE

LA FORMATION DE L'EUROPE

* *

DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur :

La Suisse une et diverse. (Epuisé.)
Qu'est-ce que l'Europe ? (La Formation de l'Europe I)
Le Monde grec et sa pensée. (La Formation de l'Europe II)
L'Hellénisme et le génie européen. (La Formation de l'Europe III)
Les Romains et les Barbares. (La Formation de l'Europe IV)
Le Moyen âge. (La Formation de l'Europe V)

Aux Editions de la Baconnière, Neuchâtel :

Conscience de la Suisse.
Défense et illustration de l'esprit suisse.

Aux Editions du Chandelier, Bienne :

La démocratie et la Suisse.
Nouvelle édition, refondue et augmentée.
Cercles concentriques.

Chez Payot, à Lausanne :

Cités et pays suisses. Première série : Suisse romande, Berne, Tessin, St-Gothard, Grisons. Deuxième série : Valais, Berne, Soleure, Argovie. Troisième et dernière série : Suisse centrale et orientale. Prix d'honneur de la Fondation Schiller suisse.

Histoire littéraire au XVIII^e siècle. T. I. Le doyen Bridel et les origines de la littérature romande. Thèse de Sorbonne. (Epuisé.)
T. II. Bodmer et l'Ecole suisse : Bodmer et Breitinger, Haller, Gessner, Lavater, Sulzer, J.-G. de Salis, Jean de Müller, etc. (Quelques volumes encore en vente chez Payot, Lausanne et Paris.)

Chez Plon, à Paris :

D'où vient l'Allemagne. (Epuisé.)

Chez Spes, à Paris :

L'Europe tragique. (Epuisé.)
Portugal. Premier grand prix Camoëns 1938. (Epuisé.)

GONZAGUE DE REYNOLD

LE MONDE GREC

ET SA PENSÉE

LA FORMATION DE L'EUROPE

* *

EGLOFF

Tous les droits réservés pour tous les pays.
Copyright by Egloff, Librairie de l'Université, Fribourg en Suisse, 1944

Ce volume et le suivant traitent, selon une méthode qui est de maintenir sans cesse le passé et le présent en face l'un de l'autre, le même sujet en deux parties.

Dans la première, soit dans le premier volume, je m'efforce à évoquer dans la Grèce la première forme de l'Europe, la Protoeurope ; dans la seconde, soit dans le second volume, je cherche à montrer comment et par quelle succession d'états, l'hellénisme s'est assimilé dans le génie européen, est devenu un élément constitutif de notre civilisation.

Je tiens à remercier d'une manière particulièrement affectueuse M. Ernest Dutoit, professeur au collège Saint-Michel à Fribourg, qui s'est déjà fait un nom comme helléniste et comme latiniste, de toute l'aide qu'il m'a inlassablement prêtée.

Mlle Claire-Eliane Engel, chargée de cours à l'Université de Neuchâtel et privat-docent à celle de Genève, a bien voulu, comme elle l'avait fait pour le précédent volume, relire les épreuves de celui-ci et du suivant. Je lui en exprime une fois de plus toute ma gratitude.

Cressier-sur-Morat, le 25 février 1944.

Table analytique des matières

PREMIÈRE PARTIE

Le monde grec et sa pensée

CHAPITRE PREMIER

Comment s'est formée la Grèce : De la terre aux hommes, des origines à l'histoire

Pages

L'Europe doit à la Grèce la première forme de civilisation que l'on puisse qualifier d'européenne, la forme même de sa civilisation 35

Il n'y a point de « miracle grec », tout n'est point admirable en Hellade, le monde grec est petit et son âge classique se réduit à une brève période 35

I. *Qu'est-ce que la Grèce ? La Protoeurope.* — Elle possède, en plus accentué, les trois caractères naturels qui font de l'Europe le continent de la vie humaine : le caractère maritime, le caractère montagneux, la douceur et l'équilibre du climat. Les trois péninsules méditerranéennes, physionomie de la péninsule balkanique. La Grèce s'y rattache comme une presqu'île à une péninsule. Caractères naturels de l'Hellade ; le caractère maritime : la partie la plus méditerranéenne du monde méditerranéen, le milieu marin a fait l'unité du monde grec ; caractère montagneux, d'où particularisme ; collaboration de la montagne et de la mer. Le climat de la Grèce, sa douceur ; aridité du sol, installation de la gêne en Hellade : d'où un type d'homme intelligent et débrouillard. La nature a fait des Grecs une race frugale, agile et résistante ; harmonie et clarté du paysage, son influence sur les esprits. La vie économique des Grecs : la navigation et les échanges ; individualisme des hommes et individualisme des cités ; l'émigration ; nécessité pour la Grèce de se projeter hors de soi-même ; elle n'arrivera jamais à former un Etat 37

II. *Principales divisions :* Grèce d'Europe, Grèce des îles, Grèce d'Asie. — La Grèce d'Europe : elle est continentale et termine en presqu'île la péninsule balkanique. La transition entre la Grèce et les Balkans ; les régions du nord : Epire, Thessalie, Macédoine. La Grèce du centre : elle est purement et proprement hellénique. La Grèce méridionale : Pélopo-

Pages

nèse. La Grèce des îles : Cyclades, Sporades ; la Crète : si l'Hellade est la Protoeurope, la Crète est la Protohellade. **La Grèce d'Asie : sa situation précaire et son importance** historique ; la Troade et la « question des Détroits ». La Grèce forme un ensemble équilibré ; unité dans la diversité, mais tendance à la dispersion : d'où une faiblesse naturelle qui deviendra une faiblesse politique. L'expansion grecque : **Fort sur la mer, le peuple hellène est faible sur le continent. La pression de l'Asie : ou subir l'Asie, ou la conquérir. Le réduit de la Grèce, c'est l'Europe** 49

III. *La Grèce des hommes :* **comment s'est-elle formée ?** — **Elle** s'est dégagée d'un monde plus vaste qu'elle. Le point de rencontre **des civilisations de l'Asie antérieure avec les races** neuves de l'Europe. Le type physique du Grec, comment les Hellènes expliquaient leur origine. La descente des Indo-**Européens en Grèce : une page de Wilamowitz.** Populations primitives et migrations ; les Achéens : ils apportent une force jeune. L'Asie apporte la civilisation. Le monde préhellénique et ses courants de civilisation. Son foyer : le monde égéen. C'est vers lui que se dirigent les courants de civilisation venus de l'Asie. Rôle et importance de l'Asie-Mineure. La civilisation crétoise : elle va dominer le monde égéen. L'hégémonie maritime de la Crète, son expansion. **L'enlèvement d'Europe et le sens de ce mythe** 55

IV. *Les Achéens en contact avec la civilisation crétoise.* — Il en résulte une civilisation nouvelle ; son caractère ; expansion **maritime des Achéens** 65

V. *La crise des Achéens.* — **La migration des Doriens la provoque.** La guerre de Troie épuise les Achéens. L'Attique refuge : début de l'histoire athénienne. L'émigration en Asie-**Mineure. Conclusions : importance des origines ; la civilisation** grecque n'est point l'oeuvre d'une seule race, elle est le résultat d'une coopération entre des Nordiques et **des Méditerranéens** 66

CHAPITRE II

Panorama de l'histoire :
Les rapports de la Grèce avec l'Asie et le destin de l'hellénisme

Comment l'histoire de la Grèce a-t-elle préparé l'Europe ? En la **séparant de l'Asie, puis en servant de propulseur à la première forme de la civilisation européenne** 70

I. *L'histoire de la Grèce et ses grandes divisions.* — **La division traditionnelle en trois périodes : l'archaïque, la classique, l'hellénistique.** Elle correspond bien à trois états suc-

Pages

cessifs de la civilisation hellénique. Le rythme de l'histoire grecque : chacune de ces périodes sort d'une crise et va s'abîmer dans une crise. Pourquoi je lui préfère une division par époques. Une époque, c'est la durée d'une civilisation, par conséquent d'une société dont elle est le support ; les périodes sont des transformations successives dans l'intérieur de chaque époque. Les trois époques de l'histoire grecque : l'époque préhellénique du petit groupe humain, l'époque hellénique de la cité, l'époque impériale dont l'empire romain est la continuation. Viendront ensuite, en Europe, l'époque de la chrétienté et celle de l'homme. Nous entrons aujourd'hui dans une nouvelle époque. Caractère de transition de la période hellénistique : elle est à la fois la dernière de l'époque hellénique et la première de l'époque impériale. Des clans aux empires, puis les empires se fragmentent, et un processus analogue recommence . . . 71

II. *L'époque hellénique.* — Son développement par périodes. La période archaïque et la constitution du monde grec ; de l'état pastoral à l'état mercantile. La crise des guerres médiques : la Grèce sera un monde, elle ne sera point une nation. La période classique ou athénienne : la décadence politique et sociale, l'usure du régime de la cité et sa cause, l'individualisme ; l'avènement d'une nouvelle Grèce. La seconde crise : l'intervention hégémonique de la nouvelle Grèce, de la Macédoine ; le besoin d'unité et la monarchie. Ce fait clôt l'époque hellénique ou de la cité, et ouvre l'époque impériale. L'Hellade se déplace d'Europe en Asie, un nouveau monde commence 75

III. *Les deux problèmes que pose l'histoire de la Grèce antique :* les rapports avec l'Asie, l'assimilation de l'hellénisme par l'Europe. Des origines jusqu'à la Grèce moderne, les rapports avec l'Asie conditionnent la vie de l'Hellade. Comment l'expliquer ? La situation géographique. L'Asie antérieure est le seul espace continental qui soit vraiment ouvert aux Hellènes. Hellénisme et orientalisme. Résumé historique des rapports avec l'Asie jusques aux guerres médiques. Quel péril mortel elles ont représenté pour la Grèce. L'influence des guerres médiques sur le patriotisme européen. Elles sont le plus beau moment de l'histoire grecque. Le redressement fut avant tout l'œuvre d'Athènes. Cette victoire dépasse dans ses conséquences lointaines l'Hellade. Les guerres médiques demeurent inachevées, l'idée d'une offensive en Asie en est la conclusion intellectuelle. Plus qu'une idée : une nécessité. L'échec de l'hégémonie athénienne, la rentrée des Perses dans les affaires grecques et le *Diktat* d'Antalcidas. Les mercenaires grecs à la solde du grand roi, faiblesse des Achéménides, progrès de l'idée d'une offensive nationale en Asie. Les conquêtes d'Alexandre, aboutissement des guerres médiques et réaction de la Grèce sur l'Asie. Nouvelle réaction de l'Orient sur la Grèce : l'orientalisme dans la civilisation byzantine, la conquête turque 80

Pages

IV. *L'hellénisme et son assimilation par l'Europe.* — La Grèce a produit une civilisation beaucoup plus grande qu'elle et qui finira par l'écraser. Cette civilisation a pour foyers les cités. La dispersion des cités a favorisé la diffusion de l'hellénisme, mais le support était trop fragile et l'hellénisme sort peu à peu de la Grèce. Son histoire se poursuit alors que celle de l'Hellade cesse. Les divers états de l'hellénisme. Le trésor des classiques grecs et du grec classique n'est pas tout l'hellénisme. Son absorption dans la civilisation européenne . . . . . 1[illegible]

CHAPITRE III

La cité grecque et ses caractères

La forme spécifiquement grecque de la vie publique : la cité . . 92

I. *Politique est un mot grec.* — Les Hellènes ont été les premiers à réfléchir sur la politique, à la faire entrer dans la philosophie, à y introduire la morale et à la soumettre à des lois. Le point d'équilibre entre l'ordre et la liberté, l'humanisation de la politique. Différences entre la théorie et la pratique. Le régime de la cité et les deux expériences du « totalitarisme » spartiate et de la démocratie athénienne. Leur actualité. L'idée centrale de la pensée politique est celle de l'homme. La Grèce avait peu d'hommes : d'où l'importance pour elle de la personne humaine et de son éducation. La déformation individualiste . . . 92

II. *Le régime de la cité :* il est organique à la Grèce. — Fustel de Coulanges et Gustave Glotz ; en quoi ils s'opposent, en quoi ils se complètent 94

III. *Caractères de la cité.* — Premier caractère : il est géographique, cantonal ; étroitesse des dimensions, particularisme de l'esprit. Deuxième caractère : le caractère humain ; à l'origine, la cité n'est pas une conception territoriale, mais familiale ; le principe de la cité veut qu'elle soit petite ; elle n'est qu'une famille élargie ; mais son humanisme reste limité à la cité elle-même. Le troisième caractère est urbain. L'évolution de la cité vers la ville ; comparaison avec les cantons de la vieille Suisse ; les dimensions ; l'Hellade nous a légué le premier type de civilisation urbaine. Quatrième caractère : la défense commune ; la cité est d'abord un refuge, une forteresse ; sa nature militaire. Le cinquième caractère est économique. Le développement du marché et des routes ; l'agrandissement au détriment de la campagne ; formation d'un prolétariat et d'une classe moyenne ; la crise sociale. Sixième caractère : la cité est expansive, colonisatrice. Le port, les débouchés, la nécessité d'essaimer. Le septième caractère est religieux. Il est le plus marqué de tous. La cité est une chose sacrée, divine. Trois sociétés cohabitent dans la *polis :* celle des vivants, celle des morts et

Pages

celle des dieux. Caractère religieux des magistratures et des lois. La démocratie fait cesser la confusion entre religion et politique, mais non pas l'union. Religion et patriotisme forment une seule et même piété. On n'est citoyen que par l'admission au culte de la cité. Le citoyen est sacré. Le huitième caractère est aristocratique. Il est lié au précédent, de quelle manière ? Essence aristocratique de la cité, même en démocratie. L'exclusivisme religieux a pour frère l'exclusivisme social. La survivance du passé et le culte des morts. Le héros, protecteur de la cité, comment on peut devenir un héros. Le type d'Etéocle. Origine primitive du caractère aristocratique. La démocratie est fille de l'aristocratie. Neuvième caractère : le fédératif. La cité est la fédération des éléments primitifs qui l'ont formée. Après le principe gentilice, le principe territorial. Importance de l'élément populaire, comment il accède aux droits politiques : la démocratie. Dixième caractère : foyer de culture et centre d'éducation. La cité est un corps que l'esprit civique anime et dont la piété patriotique fait la cohésion. Ce qui n'aurait pas été possible sans l'éducation. La civilisation grecque peut se définir : la somme de tout ce que les cités ont produit. Tout se ramène à la *polis* et à ses dieux. La cité grecque, concentré de civilisation. Onzième et dernier caractère : le type d'homme. Le *politès* est la tête d'une lignée européenne, une lignée de types aristocratiques. La cité grecque a été l'éducatrice du premier grand type d'Européen. La conviction de leur supériorité animait les Hellènes, c'est de leur féodalité qu'ils l'avaient reçue. Leur effort pour se modeler sur le type. *L'aretè :* du sens guerrier au sens moral, des qualités du corps et du cœur à celles de l'esprit. L'idéal du citoyen : un Spartiate et un Athénien réconciliés dans un seul homme. Résumé et conclusion. La cité grecque nous montre le passage de la préhistoire à l'histoire, de la primitivité à la civilisation. L'équilibre aristo-démocratique. Les vices internes de la cité et l'impuissance finale de la Grèce. L'idéal : gouvernement d'une communauté par elle-même 97

CHAPITRE IV

L'expérience spartiate

La cité grecque est le foyer de la civilisation hellénique, le premier modèle du petit Etat. Pourquoi ce régime devait-il être épuisé et disparaître ? Exemple de Sparte, exemple d'Athènes. Deux expériences à l'origine d'expériences européennes. 125

I. *L'expérience de Sparte.* — Les conditions géographiques, l'origine dorienne. Particularisme et immobilisme des Spartiates, exemple d'un développement retardé. L'anomalie d'une cité grecque qui se refuse à devenir un foyer de culture. Pourtant, il faudrait se garder d'exagérer : le

Pages

poète Tyrtée. Le mythe de Lycurgue. Le principe spartiate est militaire. L'organisation est celle d'une communauté guerrière. Pour quelles raisons. Le régime : le peuple est souverain, mais le citoyen ne l'est pas ; et le peuple n'est qu'une caste de guerriers. Cette caste, vue de l'extérieur, est une aristocratie féodale, vue de l'intérieur, une démocratie égalitaire. Le Spartiate n'a qu'une vocation, celle du soldat, et qu'une raison d'être, le service de la cité. Le régime militaire et le régime social. Le régime politique. La royauté et les institutions. Comparaison entre Sparte et Rome . . 126

II. *L'échec de Sparte.* — Ses deux causes : le particularisme, l'immobilisme. Le témoignage de Xénophon : de l'enthousiasme à la désillusion. Sparte, à la longue, n'est plus arrivée à maintenir l'austérité de sa vie et l'esprit communautaire de sa société. Ce qui perdit Sparte : sa victoire sur Athènes. La dépopulation 133

III. *Le discrédit de Lacédémone et la justice historique.* — Sparte est à la mode au XVIIIe siècle. Discrédit au XIXe siècle au profit d'Athènes. En quoi il est injustifié. Le tragique destin de Lacédémone. Une citation de Chateaubriand 137

CHAPITRE V

L'expérience athénienne

Elle est celle de la démocratie cultivée. Indication des sources . . 141

I. *Comment Athènes est-elle arrivée à la démocratie ?* — D'une manière lente et naturelle, sans révolution. Sa position géographique, avance et avantage sur tous les autres peuples de la Grèce. Terre équilibrée, l'Attique résume la Grèce. Son histoire est celle de toute cité grecque jusques au moment où Athènes, comme Sparte, deviendra une exception. Milieu favorable à la démocratie. Son germe est dans la misère du peuple. Le fait décisif : l'introduction de la monnaie. Lorsque la vie économique change, la société doit changer aussi et par conséquent le régime politique. Plaintes et révoltes. Premières concessions. L'amour de la cité et le sens de l'appartenance commune empêchent la guerre civile. La démocratie athénienne est l'œuvre d'aristocrates. 142

II. *Les étapes de la démocratie.* — Elle prit près d'un siècle à voir le jour. Première étape : Dracon et son code. Seconde étape : Solon ; il agit par persuasion ; ses réformes ; il abolit les privilèges de la noblesse. Troisième étape : Pisistrate ou la nécessité d'un « despote éclairé » ; modernisation d'Athènes. Quatrième étape : Clisthènes, un grand seigneur libéral et rationaliste ; il enlève toute raison d'être aux

Pages

organisations gentilices et ramène la société athénienne à son unité numérique : le citoyen ; analogie de son œuvre avec celle de la révolution française. Clisthènes et la religion. L'ostracisme. Le but de Clisthènes : affermir la puissance et la grandeur d'Athènes à la veille des guerres médiques. Cinquième étape : Ephialtès ; il fait entrer dans l'Etat le prolétariat où se recrutaient les rameurs de la flotte. L'Aréopage, son origine, sa lente dépossession qui inquiète Eschyle : les *Euménides*. Sixième étape : Périclès. Encore un grand seigneur. Il exerça une dictature morale au moment où la démocratie avait besoin d'un homme. Il incarne l'unité athénienne. Périclès conçoit, Athènes exécute. Le système de Périclès. Il repose sur deux colonnes : la démocratie, l'empire 146

III. *La démocratie athénienne :* Périclès la pousse jusqu'au socialisme d'Etat. Ses principes. Le peuple est souverain dans la limite des lois qu'il s'est données librement à lui-même. Ses institutions : elles sont celles d'une démocratie absolue, régie par la loi du nombre. Tous les pouvoirs à l'Assemblée. Les dangers du système, les mesures que Périclès prend pour y parer. Sa démocratie demeure une aristocratie. Précautions prises, il fait confiance au peuple pour que le peuple lui fasse confiance. Il appelle le plus grand nombre possible de citoyens à la conduite des affaires, ce qui l'oblige à distribuer des indemnités. Sa politique des grands travaux : on lui doit le Parthénon. L'empire chargé d'entretenir la métropole. Le discours que Thucydide met dans la bouche de Périclès. « Notre cité est l'école de la » Grèce. » L'impérialisme athénien : de la présidence à l'hégémonie. La révolte. La guerre du Péloponèse . . . 161

IV. *La décadence de la démocratie athénienne.* — Les fautes de Périclès : l'erreur impérialiste, il a trop présumé de la force athénienne, il a conçu son œuvre d'une manière trop intellectuelle, il a négligé de régler le problème du pouvoir. Sa mort ouvre l'ère de la décadence. La démocratie n'est qu'une halte entre la « réaction » et la révolution, elle n'est point viable sans la prospérité. La perte de l'empire et la guerre du Péloponèse ont ruiné Athènes. De la démocratie libérale à la démagogie, de l'idéal de liberté à celui d'égalité. Corruption de la minorité possédante, matérialisme général. Il n'y a plus de démocratie parce que les lois ne sont plus observées. Le socialisme d'Etat fait faillite. Un signe évident de décadence : la peur et la haine de toutes les supériorités. Le procès de Socrate, et comment il faut le comprendre. Pourtant, au commencement du IVe siècle, Athènes est encore en pleine floraison artistique et intellectuelle. Ce niveau supérieur fait contraste avec le niveau inférieur de la politique. L'écart entre la politique et la pensée : le génie règne, mais la populace gouverne. Comment définir le régime de Périclès ? Le principat. La démocratie athénienne n'aura connu sa plénitude que durant 78 ans. Echec de la cité grecque, quel qu'en soit le régime. Il ne reste plus qu'une solution : la monarchie 170

CHAPITRE VI

Les idées politiques avant Platon

Pages

Après la cité, la pensée. Entre les préoccupations des Grecs et les nôtres s'insère une ligne de force 180

I. *La question du régime.* — Les événements la posent. Nécessité de repenser la politique. Les théories politiques ne peuvent jamais être de l'abstraction pure. Les Hellènes avaient besoin de théoriciens. Le rythme accéléré de l'histoire grecque. Sans cesse des situations nouvelles mobilisent les esprits. Toutefois, les Hellènes estiment que le problème politique est résolu. Il faudra la crise de la cité pour faire passer au premier plan les préoccupations politiques et sociales 182

II. *La crise de la cité.* — L'avènement de la démocratie pose le problème de l'éducation. Une nouvelle base : le savoir ; de nouveaux éducateurs : les sophistes. Avant la crise, l'éducation du citoyen a pour but l'harmonie entre les libertés personnelles et le service de la cité. La crise et son influence sur les esprits ; elle va hausser la politique jusqu'à la philosophie. L'individu se détache de la cité : les sophistes et le triomphe de l'esprit critique. L'harmonie est rompue entre le service de la cité et les libertés personnelles. Le citoyen se met à s'éduquer pour lui seul : triomphe de l'individualisme. Le dilemme : se laisser absorber par la cité ou de se défendre contre elle. Le conflit des partis se double en un conflit des idées. L'alternative : ou la loi de l'Etat est la règle suprême, ou elle est contraire aux lois que la nature et la divinité ont établies. Le problème de la cité pose donc celui de la loi. Gorgias et l'apparition du surhomme. Le culte de la force. Nécessité d'une réaction et d'une réforme 185

III. *Socrate.* — Il a surtout agi par influence, il s'est fait éducateur, il a retourné contre les sophistes leurs propres armes. Les forces supérieures à l'individu : de quelle manière Socrate les capte. Les vrais biens sont les biens moraux ; pour les découvrir ; il n'y a que la voie de la vertu. Socrate dépasse le subjectivisme des sophistes. Socrate pour la loi contre la primauté de la force. Il n'a pas eu le temps de formuler sa pensée politique. Il est opposé à la cité ploutocratique et à la cité démocratique. Son culte de la compétence. Son conflit avec le régime repose sur un malentendu 191

IV. *Projets de réformes.* — Comparaison entre les sophistes grecs et les idéologues du XVIIIe siècle. Hippodamos de Milet et l'urbanisme. Son plan politique, moyen terme entre Athènes et Sparte. Le problème du gouvernement parfait. Une page d'Hérodote 193

CHAPITRE VII

Platon l'idéaliste

Pages

Le but de Platon dans la *Politéia*, la *République* : enraciner la politique dans la philosophie 199

I. *Platon et la politique.* — Etendue et complexité de la *République*. Son caractère personnel : un ouvrage vécu. Platon est un gentilhomme athénien, éduqué pour la politique ; ce n'est pas lui qui s'est refusé à la politique, c'est elle qui s'est refusée à lui. Il avait rêvé le rôle d'un chef et d'un entraîneur, ses désillusions. Il n'est venu à la philosophie que par la politique et pour la politique. La *République* et les *Lois* représentent la moitié de son œuvre. Quand Platon a-t-il écrit la première ? Elle est aussi une œuvre d'art. N'ayant jamais réussi à gouverner les hommes, Platon veut du moins gouverner leur pensée. Il a subi deux influences : celle de Socrate, celle des événements. Sa conclusion : la philosophie est nécessaire à la politique puisqu'elle est seule capable d'assurer à la cité les deux bases divines de la vérité et de la justice 199

II. *Examen et critique des différents régimes.* — Le salut de l'Hellade par la réforme de la cité présuppose un diagnostic. Les six formes du gouvernement. La royauté, forme vénérable et presque mythique. Le roi est le contraire du tyran. Royauté et aristocratie, ces deux formes n'en sont qu'une. Préférence de Platon pour l'aristocratie. Son attitude à l'égard de Sparte qu'il admire et qu'il va idéaliser, mais dont il constate la dégénérescence en timocratie, état intermédiaire durant lequel le gouvernement de la richesse tend à se substituer à celui du sang. Le gouvernement de la richesse, le régime de l'argent, c'est l'oligarchie : sa fragilité morale et politique. L'oligarchie aboutit à la démocratie ; le portrait du démocrate. Au bas de l'échelle, la tyrannie, type de la constitution dégénérée et du régime corrompu. La tyrannie a pour mère la démocratie parce que l'excès de liberté engendre la servitude. La tyrannie est une « dictature de gauche ». Le tyran est le plus malheureux des hommes. Constatations générales : instabilité de tous les régimes, descente de l'escalier ; tout régime périt par l'exagération de son propre principe. A la dégénérescence du régime correspond toujours celle de l'homme. Il y a des institutions bienfaisantes, éducatrices, et d'autres malfaisantes, corruptrices 203

III. *Le rétablissement de la cité.* — Le moyen : la justice. Platon a établi la liste des régimes selon l'ordre de l'injustice croissante. Cause de cette injustice croissante : le matérialisme, la prédominance des intérêts économiques et particuliers. Premier moyen : subordonner l'économique au politique. Second moyen : instaurer la justice dans l'homme

Pages

et dans la cité. La justice est la vertu propre de l'âme ; elle est donc un bien ; toute âme injuste vivra dans le malheur, toute âme juste, dans le bonheur. Le passage de la cité de nature à la cité civilisée montre par les faits en quoi consiste l'injustice : les besoins matériels, en se multipliant, ont amené la dégénérescence de la cité parce qu'ils engendrent nécessairement l'injustice. Définition de la justice : l'harmonie des classes dans la cité et des parties de l'âme dans l'individu ; l'une fait régner la justice dans la cité, l'autre, dans l'individu. La cité est, non un communisme, mais une communion. Or la justice a une fin supérieure : le bien ; par conséquent la cité doit être ordonnée, elle aussi, au bien. Sans la science du bien, on ne saurait gouverner la cité. L'idée que Platon se fait du bien est plus claire que celle de Socrate. C'est une idée métaphysique. L'âme éprouve le besoin de la perfection et le besoin de l'unité ; le premier la pousse à se rapprocher de son idée, le second, à s'élever jusqu'au principe de l'univers, qui est Dieu. Par conséquent, gouverner la cité, c'est la rapprocher le plus possible de son idée et la relier à Dieu. Voilà pourquoi elle doit être gouvernée par des philosophes : ce régime est le seul possible, puisque tous les autres ont échoué. Platon spiritualise la politique 208

IV. *Après la doctrine, le modèle.* — Il a moins d'intérêt et d'importance que la doctrine. Platon est de son temps. Le régime le plus juste est l'aristocratie-royauté ; il est aussi celui qui présente le plus d'unité. L'organisation de la cité parfaite. Platon s'inspire de Sparte qu'il élève au rang d'une idée. Il prend le contre-pied de la démocratie athénienne. Pourquoi il bannit les poètes de la cité : il faut choisir entre la philosophie et la poésie. Platon est un homme du monde antique. Ce qu'il y a de dur en lui : il n'a pas le sentiment de la femme, il détruit le mariage et la famille ; il applique à la génération les mêmes moyens qu'à l'élevage des chiens ou des chevaux. Cependant, nul homme n'a rappelé avec plus d'insistance à l'homme l'immortalité de son âme. Dans la cité parfaite, l'éducation militaire n'est qu'une préparation à l'éducation spiritualiste. Les efforts de Platon pour humaniser la conduite de la guerre ; toute guerre entre Grecs est une guerre civile ; mais il ne va pas jusqu'à concevoir un Etat grec, tout au plus une fédération de cités. L'éducation : de la cité militaire à la cité philosophique. Le programme : « S'instruire pour contempler, contempler pour agir. » Gymnastique et musique, mathématiques et dialectique. Le choix des gouvernants 214

V. *L'utopie de Platon.* — Sens du mot utopie. Platon reconnaît que sa cité parfaite n'est pas réalisable, il se contentera donc d'un Etat aussi rapproché que possible du modèle. Platon n'est en rien le précurseur du socialisme, du communisme ; sa réaction contre la « cité économique » ; les institutions communautaires de la classe des gardiens ont

Pages

pour but de les empêcher de s'intéresser à la vie économique. Platon reste un aristocrate attaché aux organisations gentilices. Il regarde vers le passé, non vers l'avenir. Les *Lois :* elles sont une œuvre de vieillesse, la dernière de Platon. Leur intérêt est de nous montrer comment il adapte au réel et au possible la *République*. Abandon des solutions radicales ; la famille et la propriété, bases de l'Etat. Concessions à la vie économique. Par quel moyen Platon pense fonder cette nouvelle cité : le « despote éclairé » . . . 222

CHAPITRE VIII

Aristote ou le réaliste

La cité est-elle faite pour l'homme ou l'homme pour la cité ? L'œuvre d'Aristote sera de chercher le point d'équilibre et de synthèse entre des conceptions opposées. 226

I. *Aristote.* — Elève, mais non disciple de Platon. Un bourgeois avec des vertus bourgeoises. Abrégé de sa vie. Son caractère et son esprit. Le don d'observation, la logique. Il résume tout le savoir de son temps, concentre le passé dans une œuvre où s'éduquera l'avenir. Il est le dernier qui ait pu encore embrasser la totalité des connaissances : après lui, commencera l'ère des spécialistes. Pendant longtemps, on croira qu'après lui aucun progrès ne sera possible 227

II. *La politique.* — Sa place dans l'œuvre d'Aristote. Il y a deux hommes en lui : un empirique et un intellectuel, un réaliste et un logicien ; le concret et l'abstrait, le fait et l'idée n'arrivent pas toujours à se mettre d'accord. Il inaugure la science politique. En quoi il diffère de Platon, en quoi il lui ressemble. Ils procèdent l'un et l'autre de Socrate et ils ont une préoccupation commune : la cité . . . 229

III. *La restauration de la cité.* — Pour Socrate, Platon et Aristote, il s'agit d'un problème moral. La *Politique* se rattache à l'*Ethique à Nicomaque*. L'homme, s'il veut trouver le bonheur, doit commencer par se connaître soi-même, mais encore savoir où il est. Qu'est-ce que l'homme ? une intelligence. L'intelligence est son bien suprême et ce bien est en lui. Le bonheur suprême ne se trouve que dans l'activité conforme à la vertu de l'âme raisonnable. Par conséquent, la pensée et la vie personnelle possèdent une valeur supérieure à celle de l'Etat ; celui-ci doit être ordonné à promouvoir ces valeurs supérieures et à guider l'homme vers sa fin suprême. « L'homme est naturellement un animal » politique, destiné à vivre en société. » La connaissance de la société est la première des sciences humaines. Rapports entre la politique et l'éthique. L'idée de fonction. L'homme n'est homme que par son intelligence, mais cette fonction supérieure ne supprime point les fonctions inférieures qui

Pages

lui demeurent ordonnées. De quelle manière leur assurer le rendement le meilleur ? par la cité. Elle est le résultat de circonstances historiques et naturelles. Sa raison d'être : assurer à l'homme la meilleure vie possible selon sa nature et ses besoins. L'amitié est la vertu qui forme et maintient les cités 231

IV. *Comment Aristote voit-il la cité ?* dans le concret. — La famille, cellule sociale. La vie économique, base naturelle de la cité : de l'économie naturelle à l'économie capitaliste. Aristote introduit le principe moral dans la vie matérielle. La critique des institutions communautaires. La propriété privée est aussi intangible que la famille. Aristote ne croit pas à l'efficacité des mesures étatistes et démagogiques . . 236

V. *L'image que se fait Aristote de la meilleure cité.* — La cité parfaite n'existe point. Le danger de chercher la perfection dans la vie politique et sociale. On édifie une cité avec des hommes, non avec des idées. Aristote est le moins utopiste et le plus méthodique des esprits. Il a étudié les institutions de presque toutes les cités grecques et il en a conclu à la diversité des régimes. La cité modèle est celle qui, étant donné la nature et les besoins de tel groupe humain établi dans tel site, y correspond le mieux. « Il ne s'agit pas seulement de considérer la meilleure cons-» titution, mais encore celle qui est praticable. » Aristote se place au point où l'idée et la réalité se rencontrent. Définitions essentielles : le citoyen, la cité, l'autorité politique, la constitution, la loi. Les différentes formes de gouvernement. La classification d'Aristote est la même que celle de Platon dans le dialogue intitulé *Politique*. Platon y distingue une démocratie modérée et une démocratie absolue ; pour ne pas recouvrir du même mot deux formes opposées, Aristote à la place de la démocratie modérée ou légale met la *politie*. Elle est pour lui la meilleure forme de gouvernement. Il continue de voir avec tous les Hellènes dans la *polis* le seul cadre politique et social à la mesure de l'homme et le seul foyer de civilisation. En fait, la cité ne connaissait alors que deux régimes : l'aristocratique et le démocratique. Aristote appelle *politie* l'équilibre entre les deux, soit une république aristo-démocratique dont la base est la classe moyenne. Quant à la cité elle-même, Aristote la voit à peu près comme Platon dans les *Lois* 239

CHAPITRE IX

La fin d'une époque : la dissolution de la cité

Aristote et Platon n'ont pas su voir que le régime de la cité appartenait au passé, ils n'ont su qu'entrevoir le régime de l'avenir : l'union des Hellènes en une confédération générale

Pages

et permanente. Le seul problème qui se posât pour eux, c'était la réforme de la cité, mais trop tard. Car le régime, c'est la cité. Royauté, aristocratie, etc., ne sont que des formes, des variantes. Différence entre institution et régime. Quelle cause provoque la chute d'un régime : l'usure des bases morales dont la première est une idée de l'homme. On en est là en Grèce au IVe siècle. L'Hellade se trouve en état d'équilibre instable entre un passé dans lequel elle n'a plus confiance, et un avenir qu'elle ne voit pas parce qu'il ne sera plus pour elle 245

I. *Le cosmopolitisme*, révolte contre l'étroitesse de la *polis*. — Le sens du mot. Le cosmopolitisme est pour l'Hellade ce que l'internationalisme sera pour l'Europe à partir du XIXe siècle. Le *cosmos* est la *polis* de tous les philosophes. Quelques définitions de dictionnaire et une citation de Rousseau. L'auteur de la théorie : Antisthène, un déclassé. Son socratisme rétréci et exagéré. L'homme doit se détacher de tout, même de la cité. Son idéal politique : une communauté dont feraient en partie tous les hommes et qui ne connaîtrait pas entre eux d'autres différences que celles de la sagesse et de la vertu. Comment Antisthène évolue vers la monarchie : son admiration pour l'empire des Perses, type d'une monarchie universelle. Diogène : il se serait, le premier, déclaré citoyen du monde. Les cyniques 247

II. *Le retour à la monarchie.* — On y revient toujours quand on a successivement usé toutes les autres formes. L'aversion des Grecs pour la monarchie. Comment un changement se dessine. Les rois dans les poèmes homériques. La tyrannie, conséquence de l'individualisme ; on lui oppose la monarchie. La royauté prend une valeur morale. L'idéal du *basileus*. L'Hellade classique entourée de monarchies ou de tyrannies grecques. Une autre aspiration : le panhellénisme ; la monarchie est le seul moyen de le réaliser. Ce sera l'œuvre des rois macédoniens, Philippe et Alexandre. 250

III. *Philippe de Macédoine.* — Son apparition jette le trouble dans les consciences. Trois attitudes à prendre : être contre Philippe, être pour lui, être pour l'idée. Démostène, Eschine, Isocrate 253

IV. *Isocrate.* — Sa pensée illustre le raccord entre deux époques, celle de la cité et celle des empires. Pendant longtemps, Isocrate a été méconnu. Sa réhabilitation par les historiens et les hellénistes allemands. Il y a une « question d'Isocrate ». La thèse de M. Mathieu. Résumé de la vie et caractère. Un idéaliste et un optimiste, un écrivain qui accorde au style une place prépondérante. Ses limites et ses défauts. Sa grandeur est dans sa fidélité à sa propre pensée. Courage et clairvoyance. Isocrate est un réaliste sans fanatisme. La sensibilité politique des intellectuels et des artistes. Isocrate entre Aristote et Platon : en quoi il diffère d'eux, en quoi il leur ressemble. Ses idées directrices: l'union des Grecs est d'une nécessité

Pages

vitale ; le seul moyen de la réaliser, c'est la guerre nationale contre les Perses ; la supériorité de leur civilisation donne aux Hellènes tous les droits. Isocrate a toujours eu besoin d'intermédiaires entre ses idées et le peuple. Ses idées ne sont pas originales, mais se rattachent à une longue tradition : Iliade, Hérodote, Pindare, Eschyle, Aristophane, Gorgias, Lysias. Isocrate a vécu pour ses idées. A la recherche de l'homme qui les appliquerait : ses désillusions. Son dernier espoir est dans Philippe 254

V. *Comment Isocrate a-t-il exprimé ses idées ?* — Le *Panégyrique*. Résumé. L'éloge d'Athènes. On est Grec, non par la race, mais par la civilisation. Le *Philippe :* « Soyez le bien-» faiteur des Grecs, le roi des Macédoniens et le maître » des barbares. » La *Lettre II* est l'influence d'Isocrate sur Philippe. La pensée d'Isocrate sur la monarchie : l'*Exhortation à Nicoclès ;* déjà la théorie du « despote éclairé ». Les devoirs des sujets à l'égard du roi 264

VI. *L'idée d'Europe*. — Elle a une origine ionienne. Hippocrate et la théorie du milieu : distinction physique et morale entre l'Européen et l'Asiatique. Un passage d'Aristote : parenté entre les Grecs et les barbares européens. La notion d'Europe se précise. Elle se précise contre l'Asie. Sa première manifestation est la guerre de Troie, les Grecs y voient l'origine des guerres médiques. Le mot *Panhellénès*. Les guerres médiques : elles opposent deux mondes que l'esprit et la civilisation séparent encore plus que la géographie. L'idée européenne est l'ombre de l'idée grecque. L'Europe est encore un monde obscur, une grande colonie en puissance. Premier élargissement du panhellénisme jusqu'à l'idée européenne : Théopompe et l'expansion en Occident. Ce ne sont que des théories. Leur importance vient de l'importance que possède le moment : changement d'époque 269

CHAPITRE X

La recherche de Dieu : La religion grecque, des croyances primitives à la cité des dieux

Toute nation, toute civilisation repose sur un principe spirituel par lequel elle cherche à se relier au monde suprasensible, à l'absolu, au divin. Quel est-il pour la Grèce antique ? Les deux voies : la religion, la philosophie 276

I. *La recherche de Dieu*, but commun vers lequel s'élèvent religion et philosophie. Religion grecque égale croyances et philosophies prises dans leur direction générale et leurs tendances communes. L'effort de se relier à l'éternel. Le contenu du mot *théos* 277

Pages

II. *La redécouverte de la religion antique.* — Deux faits préliminaires : la société hellénique était foncièrement religieuse, la cité s'était fondée sur la religion ; pourquoi les a-t-on ignorés si longtemps ? Pour les chrétiens, le paganisme était d'essence diabolique. A partir de l'humanisme, tendance à laïciser l'antiquité. On ne voyait plus le contenu religieux de la mythologie grecque. Comment est né l'intérêt pour la religion antique ? Précurseurs grecs : Hérodote, Aristote, Théophraste, Eudémos, Apollodores d'Athènes, les mythographes. L'explication des dieux. Trois théories : mysticisme, allégorisme, evhémérisme. L'effort de Plotin et de Porphyre. Boccace et les premiers modernes. Ce n'est pas avant la fin du XVIIIe que l'intérêt pour la religion antique se réveillera. Wilamowitz, Otto Kern, Nilsson, Gernet et Boulanger 278

III. *Interprétation religieuse des croyances grecques.* — Un principe de Wilamowitz. Saint Paul à l'Aréopage : « Athéniens, » en tout je vous vois plus religieux que les autres hom» mes. » Ernest Dutoit : « Visiter les plus beaux sites grecs, » c'est faire la visite aux dieux plutôt qu'aux hommes. » Festugière : « L'histoire de la religion grecque, de ses pro» grès, c'est vraiment l'histoire des progrès de la pensée » religion humaine. » Croyances et philosophie ont une source commune. Les croyances sont nées des besoins religieux, la philosophie est née du besoin de résoudre deux problèmes : l'origine de la vie, l'être éternel. La philosophie grecque s'est achevée en théologie. Prédispositions et avantages intellectuels des Hellènes ; vivre et penser périlleusement, nécessité de tout élaborer avec peu de données . . 285

IV. *Comment comprendre la religion des Hellènes ?* — Matière vaste, éparpillée, disparate. Type de la religion non révélée, dont l'origine se perd au fond de la préhistoire. Une seule méthode : l'historique. La religion grecque est liée à la société hellénique ; née avec le monde antique, c'est avec lui qu'elle mourra 287

V. *Première étape : de la préhistoire à l'enracinement.* — Elle est celle des croyances primitives, terreau où les dieux ont germé. La religion des Hellènes sera la résultante de deux éléments : l'apport du monde égéen, l'apport de la race conquérante. Le premier, c'est le divin, le second, ce sont les dieux. Animisme et animatisme. Les lieux sacrés, la présence du divin dans la nature. Comment y trouver le dieu ? Tout ce que l'on peut penser vivant devient dieu. Les animaux, la montagne et la mer, les puissances souterraines. Rien de tout cela ne disparaîtra complètement . 288

VI. *Seconde étape : l'enracinement.* — Au début, les dieux n'ont pas encore de noms, l'être du dieu se confond avec la fonction du dieu. Les cultes agraires. La Terre-Mère. Dans le culte de la Terre-Mère, se trouve la source de la piété patriotique. La terre et les morts : deux sentiments primordiaux, qui nous tiennent encore et que la pensée grecque va sublimer 293

Pages

VII. *Troisième étape : l'anthropomorphisme.* — La personnification des dieux correspond à la féodalité hellénique et au régime de la race dominante. Nécessité de mettre de l'ordre dans le fouillis des croyances primitives, de condenser l'énergie religieuse qui se dispersait ou se perdait. Premier effort : concrétiser le divin. Ne point qualifier d'une manière trop rapide et trop simple la religion de panthéiste ; le Grec est un artiste, un configurateur ; il a le sens de l'être et du caractère, ce qui devait le pousser à sortir de l'indétermination. Chaque chose est un condensateur de la force divine ; donc, chaque chose a droit au respect ; une leçon pour nous. Second effort : humaniser les dieux. Impossible de dire où et quand l'homme s'est représenté pour la première fois la divinité à son image. Son besoin religieux exige que le dieu se fasse homme : l'appel à une incarnation rédemptrice. Xénophane de Colophon, adversaire de l'anthropomorphisme. Ancienneté de celui-ci : le monde égéen le connaissait déjà. Lenteur de la marche à l'antropomorphisme : du dieu invisible au dieu symbolisé, du dieu symbolisé au dieu visible. L'esprit philosophique des Hellènes est à la racine de l'anthropomorphisme. Le mystère qui les préoccupe : l'origine de la vie, la génération. Toute religion non révélée est une recherche. L'esprit imaginatif et poétique des Hellènes les porte à se représenter comme un drame le mystère de la vie ; ce drame, ils le font jouer par les dieux. Constitution de la famille divine, elle ne cesse de s'agrandir ; tout s'y passe comme dans la vie humaine et bientôt les hommes vont y entrer. Troisième effort : l'organisation mythologique. Deux religions en présence : celle du peuple, celle des maîtres. Comment les fondre en une seule qui fût proprement hellénique ? La religion des maîtres impose à la religion du peuple un principe hiérarchique, monarchique d'organisation. La société divine des Olympiens ; le principe masculin y prédomine sur le principe féminin ; elle forme un Etat, contraste avec la dispersion et les rivalités des cités grecques. Son modèle : la royauté mycénienne, son caractère nordique. Le monde olympien est déjà un monde européen 295

CHAPITRE XI

La recherche de Dieu : La religion grecque, de la cité des dieux à la décadence

L'olympisme et les vieilles croyances forment les deux moitiés de la religion hellénique. Comment se sont-elles rejointes. et par qui ? Selon Hérodote, Homère et Hésiode furent les organisateurs des dieux, mais ce travail d'organisation est bien antérieur. Il s'est fait par le moyen des généalogies. Il fut l'œuvre de prêtres et dut avoir pour centre l'Hellade septentrionale 304

Pages

I. *Quatrième étape : les grandes expériences.* — L'homme a cessé d'avoir peur des dieux. Les dieux sont organisés, mais l'univers dont ils font partie avec les hommes ne l'est pas encore. Inquiétude philosophique, besoin de vie morale et spirituelle. La religion homérique : les hommes y deviennent plus importants que les dieux. L'immoralité des dieux : la réaction contre Homère et les poètes, premier *Kulturkampf* de l'histoire : elle manifeste un grand respect pour la divinité. Les deux Hellades : l'ancienne et la nouvelle. Le lien qui les rattache : les poètes homériques, la religion olympienne. Hésiode, chantre de la terre et des dieux, panhellénisme religieux. Ce que cet homme de l'ancienne Hellade doit à la nouvelle. Les apports étrangers : ils sont les conséquences du caractère maritime, des voisinages asiatiques, de l'émigration, de la colonisation et du commerce ; ils font leur apparition dans les ports. Plus important est l'esprit ionien avec sa curiosité pour tout ce qui est nouveau. Un courant mystique vient de l'Orient : il finira par corrompre la religion grecque. Etroitesse sociale et indigence spirituelle. Volonté d'affranchissement : elle devait prendre d'abord une forme religieuse. Dionysos et le dionysiasme ; les *Bacchantes* d'Euripide. Comment les Hellènes se représentent l'âme. L'orphisme : il apporte une théologie avec des dogmes, dont celui de l'immortalité de l'âme. Influence orientale. Comment Pindare évoque les fins dernières et la béatitude céleste 305

II. *Cinquième étape : équilibre, apogée.* — L'équilibre et l'harmonie entre les cinq grandes divinités : Zeus, Déméter, Dionysos, Apollon, Athèna. Les croyances ramenées à l'unité. Atmosphère religieuse des guerres médiques : la victoire est due aux dieux et aux ancêtres. La morale des Grecs est une morale noble, la religion est animée du même esprit. Le courant mystique se jette dans le canal de l'orthodoxie. Naissance d'une véritable piété. L'avènement de la cité : il est aussi un fait d'ordre religieux. La cité est pour le sentiment religieux un point de concentration : l'aboutissement en un culte suprême de tous les cultes particuliers. Les rapports de cité à cité ont favorisé l'unité des croyances qui a favorisé à son tour le régime de la cité, en lui conférant l'investiture divine. L'autorité des grands sanctuaires. Delphes : un institut hellénique de purification ; l'oracle est l'arbitre politique et le gardien de la morale. La religion dans Athènes au Ve siècle. Ses six caractères. Mission des poètes, des artistes, des musiciens et des philosophes ; l'inspiration, le *daimôn*. L'univers est antérieur aux dieux. Derrière les dieux, les esprits recherchent le divin 316

III. *La recherche du divin.* — La piété antique. Comparaison avec la piété chrétienne. Son caractère social : de la piété domestique à la piété civile. Les dieux sont liés à la cité. Les dieux, les héros et les morts forment une cité invisible qui sert et défend la cité visible. L'impiété est un crime politique et social plus encore qu'un crime religieux, car

Pages

elle a pour effet de retourner les dieux contre la cité. Intolérance religieuse de la démocratie athénienne. Sens général et commune pratique de la piété grecque : ce qui lui manque, c'est l'amour de la divinité et l'épanouissement de l'âme. Exceptions. La religion antique s'élève au-dessus de soi-même, au-dessus des dieux, jusqu'à un dieu suprême, émanation du divin, dont tous les autres dépendent et que l'on peut aimer 323

IV. *Il a nom Zeus.* — Le roi et le père, mais il n'est point parvenu sans lutte à cette dignité suprême. Ses origines : un dieu du Nord qui nous ramène à la religion indo-européenne. Divinité naturelle, atmosphérique, dieu de l'orage, son siège est sur les sommets. Comment Zeus est-il devenu le roi des dieux ? D'une manière historique, en suivant le développement politique et social de son peuple. Du dieu de la maison au dieu du peuple ; le *basileus* de la société olympienne. Zeus est une divinité panhellénique. Il symbolise l'unité de la Grèce. Un passage de la *Théogonie*. Comment Zeus se sublimise. Dans Homère, il apparaît éternellement jeune et heureux, mais sa puissance est arbitraire. Chez Hésiode, il devient juste et justicier. Au-dessus de lui, la loi morale. Le caractère divin de Zeus exprimé par Eschyle. Ce degré atteint, la religion ne pourra plus que redescendre 326

V. *La dernière étape : la décadence.* — Elle commence à partir d'Alexandre. Le flux asiatique, l'immoralité des cultes, le besoin d'ascèse et de vérité. La religion antique se déchire: d'un côté, celle du peuple, de l'autre, celle des élites; entre deux, un abîme. Intérêt des dernières manifestations religieuses. Le pessimisme et l'appel à un sauveur. Le pessimisme s'incarne dans la Tychè, la Fortune. Causes politiques de ce pessimisme. La réaction contre la fatalité. La notion de Providence 331

VI. *Signification et valeur de la religion hellénique.* — Par un effort exclusivement humain, elle a dégagé les principes spirituels de notre vie; elle monte vers Dieu, mais non pas jusqu'à Dieu; elle exprime le désir naturel du surnaturel; elle est une interrogation devant le mystère. Elle a préparé le christianisme ; du point de vue historique, elle a fait passer l'homme des croyances primitives aux croyances chrétiennes. Elle tend à l'universel, mais ne pourra l'atteindre : religion de cité, elle sera entraînée dans la décadence de la cité. Une société, une civilisation ne peuvent durer que si elles se dépassent pour se rattacher à un principe supraterrestre. Insuffisances de la religion grecque: elles sont dues à son caractère humain. Grandeur de la religion grecque, les leçons qu'elle nous donne aujourd'hui. Barbey d'Aurevilly: « Peuples modernes, vous ne vaudrez bientôt plus assez pour être idolâtres. » 335

CHAPITRE XII

La philosophie grecque

Pages

La seconde voie où s'est avancée la pensée grecque pour se transcender soi-même et se relier au divin ; la première organisation rationnelle et méthodique de la pensée humaine. Notre pensée n'a guère fait que remplir ses cadres. La philosophie donne une forme à la pensée, elle achève la civilisation.
Sa définition : effort de rendre l'univers intelligible et pour cela de remonter à la cause première. Un effort désintéressé. Zielinski: « Il ne peut y avoir de progrès, même » dans les sciences appliquées, que dans la mesure où on » aspire à la science pure. » Albert Rivaud: « Nous devons » aux Grecs presque toute notre pensée. » 339

I. *Préliminaires.* — Origine et développement des mots « philosophe » et « philosophie ». Pythagore aurait été le créateur du mot philosophe. Comment la philosophie s'est peu à peu organisée, divisée. Historiens de la philosophie grecque et sources de ce chapitre 340

II. *Une d'ensemble, les origines.* — Impuissance de la religion à dégager une morale; la morale chez les Hellènes, se dégagera de la vie sociale: l'art de vivre. Influence de la religion sur la philosophie: elle a posé la première les grands problèmes. La philosophie gardera le goût et le sens des mythes. Le besoin de se représenter d'une manière poétique et plastique les idées aussi bien que les dieux. Poésie et philosophie. Ce que la philosophie grecque doit au monde qui entourait l'Hellade primitive et archaïque, en particulier à l'Orient. Les Grecs ont reçu de l'Orient l'invitation à penser 343

III. *L'histoire de la philosophie.* — Trois faits essentiels: elle s'inaugure avec l'établissement des Hellènes sur la côte d'Asie-Mineure; la naissance d'Athènes, la colonisation grecque dans la Méditerranée. L'Hellade, en un espace restreint, a fait la répétition générale de notre histoire. Les deux poèmes homériques et la philosophie. Aristote voit dans Homère le premier des philosophes. L'époque de l'unité : le poème est la forme de cette unité, un « miroir du monde ». Hésiode et la portée philosophique de son œuvre 344

IV. *La première étape.* — La période présocratique. A partir du VIe siècle, la philosophie se dégage, et de la poésie, et de la religion. La situation périphérique de la pensée grecque par rapport à l'Hellade ancienne. Son origine coloniale. Les émigrés et leur esprit. Entre Thalès et Gorgias, deux siècles et demi. A la fin de cette période, le foyer attractif est Athènes; elle s'imprègne d'esprit ionien. Développement

de la pensée au cours de cette première étape. Elle est une pensée neuve dans un monde nouveau. L'étonnement, l'optimisme, la curiosité en face du spectacle de la nature. Le point de départ est empirique et pratique: observation des phénomènes, connaissances particulières, applications, inventions ; ce mouvement de recherches scientifiques et d'applications techniques va se poursuivre à travers toute l'histoire de la civilisation grecque. La recherche du premier principe. Réaction contre l'empirisme et le relativisme scientifiques: l'origine de la vie. Le besoin de se relier à l'éternel impose une philosophie de l'être. Effort d'élever la matière aussi près que possible de l'esprit. Le spiritualisme des Eléates. Xénophane. Parménide: il est l'ancêtre du rationalisme cartésien, il pose le principe de contradiction. il édifie la première philosophie de l'être et de l'esprit, il ouvre la voie aux idées. Contre son système abstrait et statique, retour au mouvement, à la multiplicité, à l'expérience ; matérialisation de la philosophie. L'atomisme et son importance. Peut-on parler de matérialisme durant cette première étape de la pensée grecque ? Limite imprécise entre la matière et l'esprit. L'ascension de la physique à la métaphysique. La philosophie de l'âme, second aspect de la pensée grecque. Elle se dégage de la religion : l'orphisme et le pythagorisme ; la théorie de l'âme chez les pythagoriciens : leur doctrine se place au carrefour où se rencontrent religion, morale, philosophie, science et poésie, au carrefour aussi de la Grèce et de l'Orient; elle conduit à Socrate et à Platon. L'équilibre entre les deux grandes tendances, celle de la nature et celle de l'âme. Le besoin de synthèse: sens du mot. Mais on s'arrête d'abord au syncrétisme: origine et sens. Vers la fin de la première étape, les esprits se trouvent en présence de deux conceptions opposées: monisme et anatomisme. Effort de l'intelligence grecque pour harmoniser les contraires. L'école éclectique. Anaxagore : le principe d'unité et la cause motrice, c'est l'intelligence, le *nous ;* « toutes choses ont été mises en ordre par » l'intelligence ; » Anaxagore inaugure la philosophie de l'esprit ; avec lui, la philosophie s'établit dans Athènes : son influence sur Socrate 346

V. *La seconde étape.* — Celle du sommet, mais aussi la plus courte: un siècle et demi entre Anaxagore et Aristote. Préoccupation dominante : l'esprit. C'est alors que se fonde au sens précis et profond du terme, la philosophie. La fin de la superficialité, l'esprit rappelé dans son propre abime intérieur. Auparavant, la pensée traverse une ère de critique et même de destruction : les sophistes. Leur attitude philosophique. Tout est remis en cause. Le goût inné des Grecs pour la discussion. Rôle utile, nécessaire des sophistes. Leur action a deux aspects. Le premier est négatif: réaction contre la philosophie de la nature; le second, positif: culture humaine et philosophie de l'homme. Protagoras: « L'homme est la mesure de toutes les choses », comment interpréter cet aphorisme. Après le subjectivisme

Pages

de Protagoras, le scepticisme de Gorgias. Il n'y a, ni morale sophistique, ni philosophie sophistique, mais un mouvement des esprits : opposition des pensées, commune manière de penser. Les sophistes ont laissé une méthode et un instrument. La Grèce en pleine transformation. La philosophie monte quand la Grèce descend. La vérification de toutes les valeurs et le repliement sur soi-même avant de reconstruire 357

VI. *La troisième étape: la reconstruction.* — Base morale avec un plafond religieux. La reconstruction sera l'œuvre de Socrate, de Platon et d'Aristote. Charles Werner: « So- » crate, c'est la sagesse, Platon, c'est l'idée, Aristote, c'est la forme.» Leur caractère commun est le culte de l'intelligence. Le but de Socrate, seul Athénien au milieu des sophistes : opérer une réforme morale et même religieuse ; pour cela, il a fait et dû faire une révolution philosophique. En quoi consiste cette révolution inaugurée par Socrate, accomplie par Platon, achevée par Aristote ? Message de Socrate, message d'Aristote, message de Platon. Avec Socrate, Platon et Aristote s'est accompli le plus grand élan de la pensée antique pour atteindre la vérité et se rapprocher de Dieu. Ce qui leur manque. Erreur de les séparer: il faut regarder leurs philosophies comme un édifice auquel trois architectes ont travaillé sur le même fondement, d'après le même plan. Sur la sagesse de Socrate. Platon pose l'idée: Aristote vérifie et raffermit. La préoccupation commune, pratique et immédiate: la réforme de l'homme et la cité. Elle est impossible si l'on ne fait pas l'effort de les relier au divin. Une œuvre de salut public 362

VII. *Rapports de la philosophie et de la religion.* — L'aboutissement de toute la pensée philosophique est la révélation métaphysique d'un Dieu, cause première, mais aussi providence. Il y a donc une influence de la religion dans la philosophie ; le courant religieux la traverse tout entière. Les plus grands philosophes sont eux-mêmes religieux. La philosophie en face des croyances. Forces et faiblesses des croyances, forces et faiblesses de la philosophie. La philosophie apporte à la religion ce qui lui manque : une métaphysique, une morale; elle travaille à y maintenir la notion du divin, et même à y intégrer celle du Dieu suprême. La religion à cause de ses insuffisances philosophiques, la philosophie à cause de ses aspirations religieuses, tendent au même but, se complètent. Grâce à la philosophie, la religion put se maintenir comme une forme de la pensée jusques à l'apparition du christianisme. La philosophie est pour la religion une révélation selon la raison. Son dogme: la primauté de l'intelligence. Le *logos*. Par l'intelligence l'homme est capable de dominer la nature et de se dominer soi-même. L'ordre sensible est une image de l'ordre intelligible dont il reflète la perfection. L'intelligence est capable de persuader la nécessité. C'est par cette conception de l'univers que la pensée grecque a provoqué une révolution fondamentale dans les rapports de l'homme avec la nature, avec

les choses et avec l'humanité. Pourquoi cette libération fut incomplète. Tous les philosophes grecs ont éprouvé le besoin d'agir et d'éduquer. Les raisons politiques et sociales qui nous l'expliquent : faire correspondre l'action à la pensée. En Hellade, toute philosophie est réformatrice, même celle d'Epicure. On ne saurait dire qu'il fût antireligieux. Sa réaction contre l'idéalisme mystique de Platon. Zénon et les stoïciens : Dieu-Nature ; équilibre instable entre le matérialisme et l'idéalisme ; cet équilibre cherche un appui dans la raison. La piété des stoïciens : citations d'Epictète, prière de Cléanthe à Zeus. La recherche de Dieu se poursuit donc à travers toute l'histoire de la philosophie grecque. La réaction contre le scepticisme et le matérialisme. Le néoplatonisme. Plotin, Porphyre. Mgr Duchesne : « Grâce au platonisme, » l'hellénisme eut enfin une théologie. » Le néoplatonisme est le rassemblement suprême de toutes les forces dont l'antiquité mourante pouvait disposer encore, afin de barrer la route au christianisme. Mais il était trop tard. Le suprême effort de la philosophie antique a donc été religieux. Plotin se fait de Dieu une idée ineffable ; il dépasse la contemplation de Platon pour aboutir à l'extase ; il prononce le dernier mot de la philosophie grecque 369

VIII. *Conclusions.* — La dégénérescence de la pensée grecque. Importance du néoplatonisme : il fait la liaison de notre pensée avec la pensée grecque. L'intermédiaire, l'assimilateur fut le christianisme. Saint Augustin et la philosophie platonicienne. Thomas d'Aquin n'a jamais renié Platon. La philosophie grecque inaugure l'histoire de la philosophie européenne. Son chapitre romain : Lucrèce, Cicéron, Sénèque et Marc-Aurèle. Seconde grande époque : la philosophie médiévale. La troisième : la philosophie moderne ; comment la juge Charles Werner. La synthèse de la pensée grecque et de la pensée moderne, le christianisme seul pourra l'opérer 381

PREMIÈRE PARTIE

La Grèce antique et sa pensée

CHAPITRE PREMIER

Comment s'est formée la Grèce :
De la terre aux hommes, des origines à l'histoire

L'Europe, que doit-elle à la Grèce ?

La première forme de civilisation que l'on puisse qualifier d'européenne, bien plus : la forme même de sa civilisation.

La Grèce a organisé la pensée et l'art. Elle les a ordonnés à la mesure de l'homme, et n'est-ce point là un phénomène européen, le premier qu'enregistre l'histoire ?

Gardons-nous, cependant, de crier après tant d'autres au miracle. Parce que c'est un cliché, parce que c'est une erreur. Dans son ouvrage sur *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Collection Clio, édition de 1939, M. Robert Cohen écrit de l'Hellade : « Son évolution fut logique : elle s'expli-» que. Pour admirable qu'elle ait été, elle ne constitue point » un miracle. » Ce maître sait ce que les mots veulent dire. On définit le miracle : un événement surnaturel, un fait contraire aux lois de la nature, qui les viole ou du moins les suspend. Or, la civilisation hellénique, si on la compare à celles de l'Egypte ou de la Chaldée, n'a-t-elle pas précisément pour caractère essentiel d'être conforme à la nature et proportionnée à l'homme, j'entends à celui du continent le mieux fait pour l'homme : l'Europe ? Sa pensée philosophique révèle, il est vrai, une ascension vers le divin, une recherche et une découverte de Dieu, un effort de transcendance tels que des Pères de l'Eglise ont cru y voir une

« révélation selon la raison » : pour ne point reconnaître ces éléments surnaturels, il faudrait être figé dans le déterminisme. Mais tout cela n'autorise pas encore à parler d'un miracle. Au reste, à la suite du « miracle grec », on a beaucoup trop évoqué de miracles nationaux, ce qui porte malheur.

Autre erreur : on s'est trop accoutumé à ne regarder la Grèce que par les lunettes des professeurs. Ils nous ont entraînés à des admirations sans réserve, à des extases. Or, tout n'est point admirable dans la civilisation grecque, tant s'en faut. Sa pensée a souvent orienté la nôtre dans des voies qui ont abouti à des précipices. Il est une origine grecque à presque toutes les erreurs philosophiques ou politiques dont nous payons aujourd'hui les conséquences. Si les annales de l'Hellade abondent en exemples d'héroïsme guerrier, de vertus civiques et de piété patriotique, il ne faudrait point oublier les exemples contraires : la tendance des Grecs à l'égoïsme individuel ou local, à la désunion, à la démagogie, à l'anarchie ; trop souvent, chez eux, les discours sont plus nobles que les actes ; leur histoire a de beaux moments, elle n'est pas belle (mais quelle histoire est belle ?).

L'antiquité sort de la préhistoire, les civilisations antiques sortent de la barbarie. Voilà pourquoi il est nécessaire de réintégrer dans notre vision de la Grèce et dans notre idée du Grec, les traits barbares et primitifs, les aspects sombres et violents dont l'enseignement classique ne nous a jamais parlé : il faut reconnaître ici à Nietzsche d'en avoir été le révélateur. A quoi ajouter les traits orientaux, car le Grec n'a jamais été un étranger dans l'Asie voisine, laquelle, à son tour, ne lui a été jamais étrangère.

Une troisième mise au point s'impose avant d'entrer dans un sujet que je voudrais ramener à ses proportions réelles : le monde grec est petit, son âge classique se réduit à une brève période. Voilà ce que nous apprennent la géographie et l'histoire. Mais voici l'admirable : ce monde restreint a produit en peu de temps — on dirait aujourd'hui en un temps record — une des plus grandes civilisations de l'histoire. Cette civilisation a conquis le monde. Pourtant, elle n'eut pour foyer que des cités, des bourgades, on pourrait presque dire une seule : Athènes. Pour qu'un phénomène comparable se retrouve, il faudra, quelque dix-sept siècles plus tard, entrer dans Florence. Essayez par la pensée de supprimer Athènes et Florence, puis d'évaluer tout ce qui manquerait alors à notre civilisation.

Mais je m'autorise une de ces phrases que l'on est toujours tenté de faire dès que l'on se met à parler de la Grèce. Je reviens à la question : qu'est-ce que l'Europe doit à la Grèce ? Elle implique une question préalable : qu'est-ce que la Grèce elle-même ?

I

La Protoeurope.

Pourquoi ce nom ? Parce que la Grèce présente dans un espace restreint l'image « avant la lettre » de l'Europe. Elle possède, en effet, les trois caractères qui font de l'Europe le continent le plus favorable à la vie humaine : le caractère maritime, le caractère montagneux, la douceur et l'équilibre du climat.

* * *

L'Europe projette dans la Méditerranée trois vastes péninsules. Dans sa *Géographie de l'Europe*, éditée en 1936 par Alcan, M. Raoul Blanchard les compare à des chaussées à peine interrompues à leur extrémité, rattachant le continent à l'Afrique et à l'Asie. Ce sont : la péninsule ibérique à l'ouest, l'italique au centre et la balkanique à l'est.

Par contraste avec la péninsule italique, tout en longueur et tout engagée dans les eaux, celle de l'Ibérie et celle des Balkans ont un trait commun : leur forme massive. Or, tandis que l'ibérique est séparée de l'Europe par la muraille pyrénéenne, la balkanique se libère mal du continent auquel, de l'Adriatique à la mer Noire, une large base la soude. Son climat dominant est encore celui de l'Europe centrale, avec plus de rudesse. Mais il est pris entre deux extrêmes : au nord-est, dans les plaines roumaines, le climat de la steppe russe ; au sud, en Grèce, celui de la Méditerranée.

La péninsule balkanique est montagneuse. Elle l'est plus que les deux autres. Son relief est arythmique, tourmenté. Le relief italien est clair : l'arc protecteur des Alpes, l'épine dorsale des Apennins ; le relief ibérique, plus clair encore : des chaînes parallèles. Mais, dans les Balkans, les chaînes qui descendent du nord au sud viennent se heurter à d'autres qui s'orientent de l'est à l'ouest. D'où un choc géologique.

Résultat : les plissements se resserrent et se nouent ; en même temps, les effondrements augmentent en nombre et en profondeur. Il en résulte que les Balkans sont une terre à compartiments. Chacun d'eux est fait pour qu'un peuple vienne s'y installer au milieu d'autres peuples, étrangers, ennemis, et cependant puisse y garder, y défendre son type fondamental. Dès la préhistoire, migrations et invasions n'ont cessé de pénétrer dans les Balkans : au nord-est, par les plaines russe et roumaine ; au nord-ouest, par celle de la Hongrie et le Danube ; à l'occident, par l'Illyrie ou par l'Adriatique ; à l'orient, par les Détroits et par les îles. En effet, l'Asie pousse contre les Balkans le bélier anatolien, elle force la porte de Byzance. Il n'est donc pas étonnant que la péninsule balkanique soit une mosaïque de races, de langues, de religions. Ni les Romains, ni les Byzantins, ni les Turcs n'ont jamais réussi à les unifier, à les concilier. C'est pourquoi la **question balkanique est de tous les temps.**

* * *

Tels sont les Balkans.

De quelle manière s'y rattache la Grèce ?

Comme une presqu'île à une péninsule. D'où un contraste : la massivité de la péninsule, la légèreté de la presqu'île.

Autant la péninsule est large, autant la presqu'île est mince ; autant celle-là est continentale, autant celle-ci est maritime ; autant celle-là est inarticulée, autant celle-ci est articulée. Elle est même découpée, déchiquetée. La péninsule, on dirait qu'elle est formée d'os ; la presqu'île, on dirait **qu'elle est formée de nerfs.**

Il y a plus : la presqu'île est si fortement attirée par la mer qu'elle finit par se détacher de la péninsule. Elle va s'amincissant entre l'Adriatique et l'Egée. Le Péloponèse ne tient au continent que par un pédoncule. Après, l'Hellade s'embarque dans les îles qui viennent la déposer sur la côte d'en face, celle de l'Asie-Mineure. D'où le triptyque : Grèce d'Europe, Grèce des îles, Grèce d'Asie. Mais, aujourd'hui, après les échanges de populations effectués en 1923, la Grèce **d'Asie n'existe plus.**

* * *

Quels sont maintenant les caractères naturels de l'Hellade ?

Ainsi que les Balkans, la Grèce est montagneuse ; bien plus que les Balkans, elle est maritime ; à l'opposite de celui des Balkans, son climat est méditerranéen.

La Méditerranée est une mer intérieure, donc une mer de relations, le type de la mer de relations. Ses bords sont rapprochés ; il font d'elle un intermédiaire entre trois continents ; elle est encombrée de péninsules, de presqu'îles et d'îles : on ne saurait donc trouver sur toute la surface du globe un milieu aussi propice aux échanges, à la civilisation. Or, ces traits distinctifs de la Méditerranée prise dans son ensemble sont en particulier ceux de l'Egée, ce resserrement entre l'Europe et l'Asie de la Méditerranée orientale. Ils le sont même jusqu'à l'exagération. Voilà pourquoi la Grèce est la partie la plus méditerranéenne du monde méditerranéen, voilà pourquoi elle en fut historiquement la cellule génératrice.

Dépliez la carte de l'Hellade ; voyez comme la mer pénètre dans l'intérieur par le moyen de golfes profonds et multipliés, cependant que la terre projette dans la mer ses caps et ses promontoires, y disperse ses îles. Elles sont si nombreuses et si rapprochées les unes des autres que jamais le navigateur ne perd de vue la terre. « De Corcyre on voit » l'Italie », écrit Taine dans sa *Philosophie de l'art*, 1882, second volume ; « du cap Malée, les cimes de la Crète ; de » la Crète, les montagnes de Rhodes ; de Rhodes, l'Asie-» Mineure ». Il était donc facile, dès la préhistoire, de passer du rivage européen au rivage asiatique, de retourner du rivage asiatique au rivage européen. C'est dans l'Egée que les Hellènes ont fait leur éducation de marins et de trafiquants, qu'ils se sont préparés aux expéditions et colonisations lointaines. C'est dans l'Egée qu'ils ont appris à se rencontrer, se connaître et travailler ensemble. Le milieu marin a donc fait l'unité du monde grec, il a prédestiné l'Hellade à l'hégémonie économique et civilisatrice dans la Méditerranée. Le fait avait déjà frappé Strabon : « Cette pré-» pondérance », écrit-il au livre VIII de sa géographie, « la » Grèce ne l'a pas seulement due à la puissance et à la gloire » de ses peuples, mais la disposition des lieux l'impliquait » déjà nécessairement, tant par la multitude de golfes et de » caps qui découpent ses côtes que par cette circonstance si » caractéristique de grandes presqu'îles se succédant et » s'emboîtant pour ainsi dire l'une dans l'autre ».

* * *

Mais la Grèce n'est pas seulement maritime, elle est montagneuse. Second caractère.

La montagne occupe quatre-vingts pour cent du sol hellénique : davantage qu'en Suisse. Les Alpes centrales ont d'ailleurs sur les montagnes grecques une supériorité : bien qu'elles soient plus hautes et paraissent inaccessibles, la circulation est aisée à l'intérieur des ces énormes massifs. Celui du granitique et cristallin Saint-Gothard est fendu en croix par quatre vallées : au nord, celle de la Reuss, au sud, celle du Tessin, à l'est, celle du Rhin, à l'ouest celle du Rhône. Entre la Reuss et le Tessin, les pays allemands et les pays italiens, il n'y a qu'un seul col à franchir ; entre le Rhin et le Rhône, le petit val d'Urseren fait passerelle. On trouve donc dans les Alpes centrales moins d'obstacles que de routes et de cols. Voilà ce qui en a favorisé le peuplement jusqu'au pied des glaciers, voilà ce qui, aux groupes humains établis dans les vallées le plus à l'écart, a permis d'être en relations constantes avec le vaste monde. Si, comme la Grèce, la Suisse est une terre à compartiments, ils ne sont jamais clos. Serrés les uns contre les autres, à l'image des cellules dans un rayon de miel, la fédération leur est imposée par un besoin primordial : la défense commune. En cinq siècles et demi, les Confédérés auront passé des premières alliances à l'Etat fédératif. L'Hellade, elle, ne pourra devenir un Etat qu'au XIXe siècle.

Le particularisme des cités et pays suisses est relatif, celui des cités et pays grecs est absolu. Déjà le caractère des montagnes helléniques nous permet de le comprendre. Si elles ne dépassent jamais les trois mille mètres alors que les Alpes suisses atteignent souvent les quatre mille, les plissements et les effondrements les ont transmuées en labyrinthe. C'est le phénomène balkanique qui va s'exaspérant à mesure que la péninsule se resserre en presqu'île. Plus on avance vers le sud, plus le nombre des plaines diminue et celui des cuvettes ou des vallées augmente. Chaque plaine, cuvette ou vallée forme un milieu clos, naturellement autarcique : le milieu où naîtra la *polis*. La géographie a prédestiné ainsi la Grèce à la vie locale, non à la vie nationale. Si la mer est pour les Hellènes une force unitive, la montagne, en revanche, est une force particulariste, un obstacle à l'union.

Erreur, cependant, de dissocier, d'opposer ces deux éléments naturels. En Grèce comme dans toute l'Europe, la

montagne et la mer se complètent et coopèrent. La première assure la protection des ports, la sécurité des côtes, la garde des passages, la défense de l'intérieur ; elle maintient et garantit l'indépendance et l'originalité de la *polis*, ce foyer de la civilisation hellénique, ce conservatoire du type fondamental. La seconde empêche les cités grecques de s'enfermer dans une solitude farouche où elles auraient fini par dépérir. Par la mer, la civilisation hellénique, née dans la cellule des cités, reçoit d'une manière ininterrompue de nouveaux apports ; elle devient conquérante, universelle ; elle s'élance jusque dans l'intérieur de l'Asie voisine, se propage dans tout le bassin de la Méditerranée, franchit les Colonnes d'Hercule. En même temps, grâce à la montagne, le particularisme des *poleis* reste si fort qu'il empêche la Grèce d'être submergée par les influences extérieures. Il permet au génie assimilateur des Hellènes de travailler ces « matières premières », puis de les rendre par la mer à la circulation sous forme d'œuvres et d'idées helléniques.

* * *

Le troisième caractère, le troisième avantage naturel de la Grèce est son climat.

Il est méditerranéen, cependant que la péninsule balkanique reste soumise à celui de l'Europe centrale. Mais climat méditerranéen signifie sécheresse des étés, douceur des hivers, luminosité de l'atmosphère. De l'Asie-Mineure à la Sicile, de la Crète à l'Hellespont, il est d'une remarquable uniformité. « Trois mois l'hiver », écrit M. Robert Cohen, « et d'un hiver » plus aigre et pluvieux que réellement froid, annoncés par » un automne déjà lourd d'orages et d'averses ; plus de six » mois de printemps et d'été, c'est-à-dire de lumière éclatante » et pure, de grosse chaleur, de tourbillons de poussière et de » trop rares ondées, c'est l'habituelle ronde des saisons sur le » pourtour de la Méditerranée orientale. Comparées à toutes » celles qui les entourent et qui sont sujettes à des écarts » excessifs de température, ces contrées sont privilégiées et » le climat rend plus simple la vie des êtres humains qui » les habitent. »

A cette citation, j'en ajouterai une autre, de Taine. Je l'ai choisie dans le second volume de *La Philosophie de l'art*. J'avoue que je ne prise guère cet ouvrage où l'auteur outre son déterminisme tout en révélant qu'il est dépourvu de sensi-

bilité artistique. Mais Taine est sauvé par son style, par la précision de ses évocations. En voici une preuve :

« Au nord de la mer Egée, le climat est encore dur, sem-
» blable à celui de l'Allemagne du centre ; la Roumélie ne
» connaît pas les fruits du sud ; point de myrtes sur sa côte.
» Le contraste est frappant lorsque, descendant vers le midi,
» on entre en Grèce. Au quarantième degré, en Thessalie,
» commencent les forêts d'arbres toujours verts ; au trente-
» neuvième degré, en Phtiotide, l'air tiède de la mer et des
» côtes fait pousser le riz, le cotonnier, l'olivier. Dans l'Eubée
» et l'Attique on trouve déjà des palmiers. Ils abondent dans
» les Cyclades ; sur la côte orientale de l'Argolide sont des
» bois épais de citronniers et d'orangers ; le dattier africain
» vit dans un coin de la Crète. A Athènes, qui est le centre
» de la civilisation grecque, les plus nobles fruits du midi
» croissent sans culture. Il n'y gèle guère que tous les vingt
» ans ; la grande chaleur de l'été y est modérée par la brise
» de la mer : sauf quelques coups de vent de Thrace et des
» bouffées de sirocco, la température y est exquise... En
» pareil pays, on vit en plein air. Les Anciens eux-mêmes
» jugeaient que leur climat était un don des dieux : « Douce
» et clémente, disait Euripide, est notre atmosphère : le froid
» de l'hiver est pour nous sans rigueur, et les traits de
» Phœbus ne nous blessent pas » ... Ce sont là de beaux mots
» de poète, mais à travers l'ode, on aperçoit la vérité. Un
» peuple formé par un semblable climat se développe plus vite
» et plus harmonieusement qu'un autre ; l'homme n'est pas
» accablé ou amolli par la chaleur excessive, ni raidi et figé
» par la rigueur du froid. Il n'est pas condamné à l'inertie
» rêveuse, ni à l'exercice continu ; il ne s'attarde pas dans
» les contemplations mystiques, ni dans la barbarie brutale.
» Comparez un Napolitain ou un Provençal à un Breton, un
» Hollandais à un Indou : vous sentirez comment la douceur
» et la modération de la nature physique mettent dans l'âme
» la vivacité avec l'équilibre pour conduire l'esprit dispos et
» agile vers la pensée et vers l'action. »

Je ne vois pas où Taine a déniché la citation qu'il fait d'Euripide : je la soupçonne de seconde main. En revanche, il y a ce chœur de *Médée* qui est un éloge des Athéniens — les Erechtéides, descendants d'Erechtée, héros fabuleux qui fut roi d'Athènes et enseveli sous l'Acropole :

« Les Erechtéides, de toute antiquité, sont fortunés. Fils
» des dieux bienheureux, issus d'une terre sacrée et jamais
» conquise, ils se nourrissent de la plus illustre sagesse et,

» toujours dans l'air le plus resplendissant, ils marchent avec » grâce... C'est là qu'aux belles ondes du Céphise, comme on » le conte, Cypris vient puiser, pour les verser sur le pays, » des brises tempérées au souffle de miel. »

Mais c'est encore dans *Oedipe à Colone* que se trouve la plus belle évocation de l'Attique. Je cite donc les vers que Sophocle fait chanter, comme Euripide, par le chœur :

« Le pays aux beaux chevaux dans lequel tu es arrivé, » étranger, séjour qui n'a pas d'égal sur la terre, c'est le » dème au sol blanc de Colone. Ici, plus que partout ailleurs, » soupire le perçant rossignol, au fond des vallons verts, » dans le sombre lierre où il se cache, sous l'épaisse feuillée » du dieu, toute chargée de fruits, impénétrable aux rayons » de soleil, au souffle de toutes les tempêtes : c'est là que » dans ses orgies sacrées aimait à errer Dionysos, au milieu » des nymphes qui l'ont nourri.

» Chaque jour, sous la rosée céleste, croît le narcisse aux » belles grappes, antique couronne des deux grandes déesses » (Déméter et sa fille Coré), et le safran doré ; jamais ne » s'endorment les sources abondantes du Céphise qui coulent » en serpentant çà et là ; chaque jour son eau pure donne une » fécondité rapide au large sein de la terre, et les chœurs » des Muses n'ont jamais fui ce pays, ni Aphrodite aux » rênes d'or. »

Mais gardons-nous de confondre douceur du climat avec fertilité du sol. Plus que les autres pays méditerranéens, l'Hellade harmonise dans la luminosité de son atmosphère ces deux extrêmes : la fécondité, l'aridité. Encore celle-ci l'emporte-t-elle sur celle-là. Dans son ensemble, la terre grecque est pauvre. Malgré la persévérance du travail humain, elle se refuse à nourrir ses habitants. Elle manque d'humus et, là où il se trouve, il est superficiel. Elle manque d'eau, ce qui est plus grave. Peu de bons pâturages, peu de céréales ; sauf au nord, en Epire, peu de forêts : le déboisement et les incendies ont dénudé ces montagnes aux belles formes. Derrière l'abondance des figuiers, des oliviers et de la vigne, se cache l'indigence des agriculteurs.

On en est frappé quand on lit *Les travaux et les jours*. Hésiode nous y place dans son pays natal, « près de l'Héli- » con, à Ascra, bourg maudit, méchant l'hiver, dur l'été, » jamais agréable ». Et pourtant, Ascra est dans cette terre de Béotie que l'on regardait comme une des meilleures de la Grèce. Mais il faut peiner pour qu'elle produise de quoi ne pas mourir de faim en hiver. Travaille donc, paysan, « sous

la fougue du soleil aigu » ; sème, laboure, moissonne, à peine vêtu d'une tunique, « afin que tu n'aies pas plus tard à men-» dier, indigent, à la porte d'autrui, pour ne rien obtenir. » C'est ainsi que tu éviteras « la faim ardente » ; c'est ainsi que tu ne seras point surpris en pleine misère par le cruel hiver, « pressant un pied enflé dans une main amaigrie. » Voici venir « le mois Lénéon (de mi-janvier à mi-février), » avec ses jours mauvais dont chacun voit périr quelques-uns » de nos bœufs. Méfiez-vous de lui et de ses fâcheuses gelées » qui apparaissent sur le sol au souffle de Borée, lorsqu'à » travers la Thrace, nourricière de cavales, il s'abat sur la » vaste mer et la soulève, tandis que mugissent la terre et les » bois. Par milliers, il renverse sur la glèbe nourricière chênes » à la haute crinière et larges sapins, quand il se précipite » dans les gorges de la montagne ; et la forêt immense tout » entière pousse alors un cri. Les bêtes frissonnent, la queue » sous les parties, même celles dont un pelage protège la » peau : glacial, il les pénètre, comme les autres, en dépit » de leurs flancs velus. Il traverse même le cuir du bœuf, » impuissant à l'arrêter ; il perce jusqu'aux poils épais de » la chèvre ; les brebis seules, sous leur laine abondante, ne » se laissent pas pénétrer par la force de Borée, tandis qu'il » ploie en deux l'échine du vieillard. » Combien l'on a de peine à obtenir de cette terre « le blé qui fait vivre » ! Aussi Hésiode souhaite-t-il à son paysan de n'avoir qu'un fils. Il est vrai, ajoute-t-il, « qu'à plusieurs enfants, Zeus peut aisé-» ment donner aussi une immense fortune : plusieurs font » plus d'ouvrage, plus grand est le profit. » Mais ce repentir n'est pas sincère. Encore un coup, la terre grecque ne nourrit pas son homme. C'est pourquoi l'Hellade va demander à la navigation et au commerce « de quoi échapper à la faim » amère. »

La gêne s'est donc installée à demeure en Hellade. Les Hellènes l'ont personnifiée, afin de représenter, il est vrai, non l'indigence et le dénuement matériels, mais ceux du désir insatisfait (on trouve de ces personnifications dans la *Paix* d'Aristophane : la Guerre, le Tumulte, l'Abondance, la Paix elle-même). N'empêche que, pour citer Hérodote, en son septième livre (102), « la Grèce a sans cesse pour compagne » la pauvreté, mais celle-ci emmène avec soi la vertu. » Dans le *Banquet* de Platon, la conversation s'est portée sur l'amour. Chacun y va de son opinion. Socrate, après avoir demandé à parler le dernier, relate la visite qu'il vient de faire à une femme savante de Mantinée, nommée Diotime, afin de lui

demander ce qu'elle pense d'Eros. Elle répond : « Eros n'est » pas un dieu mais un démon intermédiaire entre les hommes » et les dieux. — De quel père, demandai-je, est-il né, et de » quelle mère ? — C'est bien long à raconter, répondit-elle ; » je te le dirai pourtant. Sache donc que le jour où naquit » Aphrodite les dieux banquetaient, et parmi eux était le fils » de Sagesse, Expédient. Or, quand ils eurent fini de dîner, » arriva Pauvreté, dans l'intention de mendier, car on avait » fait grand'chère, et elle se tenait contre la porte. Sur ces » entrefaites, Expédient, qui s'était enivré de nectar (car le » vin n'existait pas encore), pénétra dans le jardin de Zeus » et, appesanti par l'ivresse, il s'y endormit. Et voilà que Pau- » vreté, songeant que rien jamais n'est expédient pour elle, » médite de se faire faire un enfant par Expédient lui-même. » Elle s'étend donc auprès de lui, et c'est ainsi qu'elle devint » grosse d'Amour. » Et Diotime de conclure : « Donc, en tant » qu'il est fils d'Expédient et de Pauvreté, voici la condition » où se trouve Amour. Premièrement, il est toujours pauvre ; » et il s'en manque de beaucoup qu'il soit délicat aussi bien » que beau, tel que se le figure le vulgaire ; tout au contraire, » il est rude, malpropre, va-nu-pieds, sans gîte, couchant tou- » jours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile, sur » le pas des portes ou dans les chemins : c'est qu'il a la » nature de sa mère, et qu'il partage à jamais la vie de l'indi- » gence. Mais, comme, en revanche, il tient de son père, il est » à l'affût de tout ce qui est beau et bon : car il est viril, il » va de l'avant, tendu de toutes ses forces, chasseur hors » ligne, sans cesse en train de tramer quelque ruse, passionné » d'inventions et fertile en expédients : employant à philo- » sopher toute sa vie ; incomparable sorcier, magicien » sophiste. »

Cet Eros ressemble à Socrate, au moins par ses dehors. Mais c'est le portrait du Grec : celui-ci n'est-il pas également le fils d'Expédient et de Pauvreté ? Or, que devait être le fruit d'une telle union ? Un type d'homme intelligent et débrouillard. Cet homme, sa montagne natale ne peut le nourrir. Elle lui montre de son sommet la mer et lui dit : « Va ! » Et le Grec va : ce montagnard devient marin, ce paysan, trafiquant, ce guerrier, pirate. Par nécessité ; le succès, le goût, l'atavisme, la tradition, l'histoire feront le reste.

Mais n'allons point croire que l'Hellène néglige la culture du sol. Au contraire, il sait faire produire à cette terre trop sèche, tout ce qu'elle peut produire en qualité et quantité, afin d'être en mesure de pratiquer l'échange. Que fournit par

exemple l'Attique ? Des fèves et des choux, des figues et du raisin, et surtout des olives, les plus belles de la Grèce. Voilà pourquoi dans *Œdipe à Colone*, Sophocle célèbre l'olivier, « arbre invaincu, arbre qui renaît de lui-même, terreur des » lances de l'ennemi, l'olivier qui croît surtout en ce pays, » l'olivier aux feuilles pâles, nourricier des enfants, la seule » richesse de la terre d'Attique ». L'Athénien exportera donc des olives. Quant au paysan d'Hésiode, que désire-t-il lorsque Sirius lui brûle la « tête et les genoux, lorsque la chaleur lui » dessèche la peau ? » — « Puissé-je avoir l'ombre d'une » roche, du vin de Byblos, une galette bien gonflée et du lait » de chèvres qui ne nourrissent plus, avec la chair d'une » génisse qui a pris sa pâture au bois et n'a pas encore vêlé, » ou d'agneaux d'une première portée. Et là-dessus, puissé-je » pour boire le vin noir, m'étendre à l'ombre, le cœur satis- » fait de mon festin, le visage tourné face au souffle vif du » Zéphyre, et, puisant à une source intarissable et courante » que rien n'a troublé, verser pour trois parts d'eau et une » part de vin. » Voilà de quoi se contentaient ces Béotiens dont les Athéniens se moquaient parce qu'ils avaient l'esprit lourd à force de trop manger. Dans sa *Grèce contemporaine* (1854), Edmond About, ce Parisien curieux, ironique et superficiel, affirme que « la nourriture d'un laboureur anglais » suffirait en Grèce à une famille de six personnes ».

* * *

La nature a donc fait des Grecs une race frugale, agile, résistante, dont rien ne vient épaissir l'esprit. Si l'on en croit les poètes, l'Hellène demande à la nature autre chose que des « nourritures terrestres ». Il se réjouit du temps et de la saison, de la lumière et de l'ombre, de la verdure et de l'eau : *l'ora del tempo e la dolce stagione*, dira plus tard Dante.

On a souvent insisté sur l'influence du paysage grec où toutes les formes sont nettes, claires, bien définies dans la luminosité de l'air, où chaque objet a des contours précis, où l'on ne trouve rien de disproportionné, de démesuré, d'illimité, où tout est fait pour que l'homme se rassure en face de la nature, l'approche, l'étudie, se la subordonne. « En » Grèce, écrit Chateaubriand dans son *Itinéraire de Paris à » Jérusalem*, tout est suave, tout est adouci, tout est plein de » calme dans la nature comme dans les écrits des Anciens.

» On conçoit presque comment l'architecture du Parthénon » a des proportions si heureuses, comment la sculpture anti- » que est si peu tourmentée, si paisible, si simple, lorsqu'on » a vu le ciel pur et les paysages gracieux d'Athènes, de » Corinthe et de l'Ionie. Dans cette patrie des Muses, la » nature ne conseille point les écarts ; elle tend au contraire » à ramener l'esprit à l'amour des choses uniformes et har- » monieuses. » Nécessairement, les primitifs, les anciens subissaient l'influence du milieu d'une manière plus forte que nous. Celui des Hellènes leur formait les yeux et l'esprit, tout en les obligeant de s'ingénier et de se risquer, et tout en leur montrant qu'ils pouvaient le faire. Leur meilleure arme était l'intelligence : observation et invention, curiosité et sens critique, esprit pratique et imagination. Avec cette arme, ils sont parvenus, d'abord, à rendre leur terre moins aride et moins indigente leur vie, ensuite, à s'élancer à la conquête du monde méditerranéen et de l'Asie. Mais leur plus immortelle gloire va être de produire, avec si peu de ressources matérielles, avec si peu d'hommes, leur grande civilisation. Les Hellènes ont les premiers compris qu'avec les richesses de l'esprit un peuple pauvre peut régner sur le monde, éternellement. C'est, pour l'Europe, en ce jour, un exemple et un espoir.

* * *

Il ne suffit pas de voir dans le Grec de l'antiquité le roi possesseur de troupeaux, le guerrier d'Homère, l'athlète vainqueur aux jeux olympiques, le poète tragique ou le philosophe ionien. Notre image doit se faire plus complète et bigarrée que les illustrations des manuels scolaires. Donc, ajoutons à cette galerie de statues trop blanches et un peu conventionnelles, le navigateur, le pirate, l'aventurier, le commerçant, le banquier. Dès le VIIIe siècle avant notre ère, ils avaient commencé de transformer l'Hellade aride et indigente en une puissance économique et maritime, la première du monde méditerranéen. La civilisation grecque s'est élevée aussi haut que pouvait s'élever, avant le christianisme, civilisation humaine. Mais elle eut pour support une vie économique dont l'apparition et le développement nous font avancer vers l'Europe des temps modernes. Si les Hellènes se sont acquis la gloire d'avoir donné à notre continent sa première civilisation, ce n'est point une raison pour oublier

cette autre gloire : en imposant leur hégémonie économique au monde méditerranéen, en refoulant peu à peu les Asiatiques — Phéniciens, Egyptiens, Carthaginois — et en prenant leur place, ils ont inauguré la vie économique de l'Europe, ils lui ont montré comment on pouvait étendre au monde entier les relations et les échanges. Sans les Grecs, l'empire romain, qui leur devait déjà l'hellénisme, n'aurait jamais eu de base économique suffisante pour durer. En passant, dès l'époque homérique, du régime pastoral au régime mercantile, les Grecs ont devancé les temps, comme ils l'ont fait en produisant des poèmes aussi parfaits que l'Iliade et l'Odyssée.

Ecoutez les conseils d'Hésiode : « Tire le vaisseau au » rivage, entoure-le de tous côtés de pierres qui arrêteront » l'élan des vents au souffle humide, et retire la bonde, pour » que la pluie de Zeus ne pourrisse rien. Place chez toi en » bon ordre tous les agrès, plie soigneusement les ailes de » la nef marine, pends le bon gouvernail au-dessus de la » fumée, et toi-même attends que revienne la saison navi- » gante. Alors tire à la mer le vaisseau rapide et prépares-y » la cargaison voulue, pour avoir du profit à rapporter chez » toi. » Cette grosse barque construite pour le seul cabotage, elle va devenir, en se perfectionnant, le véhicule de la civilisation grecque dans le monde méditerranéen : la trière longue de cinquante mètres, large de six, à deux ponts, avec de cent cinquante à deux cents hommes d'équipage. Sans elle, l'Hellade, après la régression qui avait suivi l'invasion dorienne, n'aurait pas connu la lente renaissance dont l'âge classique sera l'épanouissement. Si les mœurs sont devenues plus douces et plus humaines les lois, si les esprits se sont ouverts et développées les idées, si l'homme a imposé le respect de sa personne à toute la cité, on le doit pour une grande part au développement des échanges. Ne pas oublier qu'au Ve siècle, la suprématie intellectuelle d'Athènes s'accompagne d'une suprématie capitaliste dont voici les instruments : une industrie et un commerce organisés, un système bancaire, la plus forte marine que l'on ait jamais vue encore. La décadence pourra venir, l'Hellade pourra perdre son indépendance : jusqu'à nos jours, le trafiquant, le banquier et le marin grecs resteront parmi les premiers du monde. Ainsi, la puissance économique compensera la déchéance politique. C'est elle qui servira de support à la civilisation, puisque la politique sera toujours trop faible pour l'être.

Voilà ce que la civilisation, celle de la Grèce mais aussi

celle de l'Europe, doit à cette vocation maritime et commerciale des Hellènes. Mais voici le côté ombre après le côté lumière :

On ne le sait que trop, une longue prospérité matérialise les esprits et corrompt les mœurs. Cependant, grâces en soient rendues à ses dieux ! jamais l'Hellade ne sera une terre où la prospérité pourra prendre racine. Encore une fois, le Grec, pour citer M. Cohen « vivra toujours mal, au jour » le jour, dans une constante médiocrité. » Sa décadence a d'autres causes. Si l'activité économique l'a favorisée, c'est par l'esprit de concurrence, le déracinement et surtout l'individualisme. A cet individualisme, l'Hellène ne se trouvait que trop porté par sa propre nature : le cloisonnement du sol, déjà, l'y prédisposait. Individualisme des cités dans la Grèce, individualisme des hommes dans la cité. Les cités essaiment, fondent des colonies souvent lointaines, comme Marseille ou Cyrène : les hommes émigrent, cherchent aventure et, pirates, marchands ou mercenaires, se répandent dans tout le monde connu. Ce mouvement qui projette sans cesse la Grèce hors de soi-même, a comme résultat d'augmenter le trafic et diffuser la civilisation, mais il n'aide point à la cohésion nationale, à la formation d'un Etat grec, bien au contraire. Lorsque l'union sera imposée par la force à toute l'Hellade maritime et commerciale, alors tombée dans l'anarchie, ce sera l'œuvre de la Macédoine. Mais qu'est-ce que la Macédoine ? Un pays continental, sans issue directe sur la mer, un peuple resté dans la barbarie et que l'influence méditerranéenne avait à peine effleuré : l'antithèse d'Athènes, du moins jusqu'au jour où le roi Archélaos attirera dans sa cour de Pella Zeuxis et Euripide. Mais, si les monarques s'helléniseront, le peuple demeurera rude, et ce sera sa force.

II

La Macédoine : ce nom nous rappelle qu'il est temps de revenir à la carte. Nous n'avons vu que la Grèce dans son ensemble, mais quelles en sont les principales divisions ?

Reprenons notre triptyque : Grèce d'Europe, Grèce des îles, Grèce d'Asie.

* * *

La Grèce d'Europe est continentale : la terminaison en presqu'île de la péninsule balkanique.

Comment s'opère la transition ?

Elle s'opère sitôt que, du nord au sud, on a passé le quarante-et-unième parallèle. A ce moment, on se trouve encore en Albanie. C'est dans cet âpre territoire que l'allongement des chaînes commence de se heurter aux vieux plis orientés de l'est à l'ouest. D'où cet enchevêtrement qui prend la forme d'un labyrinthe.

Marche intermédiaire entre la Grèce et les Balkans. Le caractère balkanique domine encore. Cette Grèce antérieure n'a rien de maritime. Elle tourne le dos à l'Adriatique et, si elle cherche un port, elle ne le trouve qu'au sud. Quelle est sa configuration ? La chaîne du Pinde forme son épine dorsale ; quant au Pinde lui-même, son faîte atteint les 2500 mètres. A l'ouest, l'Epire dont le nom d'après Homère signifierait terre ferme, l'Epire aux plateaux stériles et aux cuvettes fertiles ; à l'est, la Thessalie, la région la plus froide, selon Strabon, de la Grèce, la Thessalie constituée par deux affaissements qui ont encore un aspect de steppe. En Epire, des forêts, en Thessalie, des céréales : si la première est le bûcher de l'Hellade, la seconde en est le grenier. La Thessalie est également riche en chevaux : d'où l'importance de sa cavalerie dans les guerres helléniques.

La Thessalie est dangereusement située. Elle est le passage entre la Grèce centrale et la Macédoine. La route des invasions la traverse du nord au sud. Aussi a-t-elle pour destinée d'être un champ de bataille. La Grèce propre et la Macédoine se la disputeront.

C'est au nord que la Thessalie touche à la Macédoine. Ce royaume au nom redoutable occupe le centre de la péninsule. C'est dire qu'il est tout balkanique. Pays pastoral. Sur les sommets arrondis, aux pentes douces, les bergers mènent leurs troupeaux. Autour des montagnes, des bassins d'effondrement, vastes et profonds. Toute continentale, elle aussi, la Macédoine est sans débouché naturel sur la mer Egée. Pour arriver au littoral, il faudra qu'elle s'empare de la Chalcidique, cette presqu'île qui, avec ses promontoires allongés, évoque le trident de Neptune.

* * *

Epire, Thessalie, Macédoine : la Grèce du nord couvre géographiquement la Grèce du centre, mais, historiquement, elle la menace. D'où la nécessité pour celle-ci d'en occuper au moins les parties essentielles, si elle veut conserver et défendre son indépendance.

Seule, la Grèce du centre est purement et proprement hellénique. On n'y trouve plus ces caractères de transition qui définissent la Grèce du nord. On est sorti tout à fait de la péninsule pour entrer dans la presqu'île. Sous son climat méditerranéen, la Grèce centrale est une région que la mer pénètre, que la montagne cloisonne : d'où sa complexité. A quoi la comparer pour évoquer sa forme ? A un fronton posé de l'ouest à l'est au-dessus du Péloponèse, mais qui s'infléchit et s'amincit vers le sud, comme s'il s'effritait et menaçait de choir dans l'Egée.

La Grèce du centre est accostée d'îles : à l'occident, les Ioniennes, c'est-à-dire Leucade et Céphallénie, derrière laquelle s'abrite Ithaque, le petit royaume d'Ulysse ; à l'orient, la longue île d'Eubée, mal détachée de la côte.

La Grèce du centre est aussi encombrée de montagnes. Leur caractéristique est d'être engagées les unes dans les autres. La plus haute, le Parnasse, au-dessus de Delphes, atteint à quelques mètres près l'altitude du Pinde. Conséquence : un pays pauvre dont les habitants sont voués à la guerre ou au pillage. A partir du sud-est, les conditions s'améliorent. La Béotie, tout encastrée de hauteurs qui la séparent de la mer, est formée de plaines dont quelques-unes sont très fertiles, tandis que d'autres restent marécageuses et malsaines. Le sol de l'Attique est pauvre, lui aussi, malgré ses oliviers. C'est pourtant la région la plus favorisée de toute la Grèce, grâce à une plaine relativement étendue, grâce surtout à sa côte sur la mer.

* * *

L'extrémité méridionale de la presqu'île hellénique est le Péloponèse. Il a beau être relié au continent par un isthme étroit et de date récente, il n'en demeure pas moins, en fait, une grosse île. Strabon le compare à une feuille de platane, tant il est découpé par la mer. C'est la partie de l'Hellade où se multiplient les phénomènes tectoniques de plissements et d'effondrements : d'où une marqueterie de hautes montagnes — le Taygète dépasse les 2400 mètres — et de cuvettes fermées. Au centre, l'Arcadie, évocation pastorale et lieu de

refuge ; au nord, sur le golfe de Corinthe, l'Achaïe : à l'ouest, l'Elide ; à l'est, l'Argolide : au sud, la Laconie et la Messénie que sépare le cours de l'Eurotas : la vallée où se trouve Sparte.

Tout à l'extrémité du Péloponèse, l'île de Cythère, chère à Vénus. Elle va nous introduire dans la Grèce des îles.

* * *

Comme les pierres et les cailloux d'un torrent, elles remplissent l'Egée où il y a presque autant de terre que d'eau. Je vais mettre un peu d'ordre dans cette multitude.

Le premier groupe d'îles est celui des Cyclades. Montagneuses, sèches, rabotées par les vents, mais peuplées et par conséquent cultivées partout où l'on découvre un peu d'humus, les Cyclades sont spécifiquement helléniques. Elles forment une suite d'escales entre la Grèce d'Europe et la Grèce d'Asie. Sans elles, sans ces traits d'union, jamais des relations permanentes n'auraient pu, dès la préhistoire, s'établir entre les deux bords.

On peut ramener les Cyclades à deux chaînons parallèles, orientés du nord-ouest au sud-est. Le premier se trouve dans l'axe de l'Eubée, le second, dans celui d'Athènes. Le premier finit par se confondre avec l'archipel des Sporades, le second arrive près de la Crète.

On n'a pas tout dit de ces îles si l'on ne signale l'importance de leurs carrières et de leurs mines : marbre de Paros et de Naxos, or de Siphnos, plomb et cuivre de Sériphos, obsidienne de Mélos où, dès la préhistoire, on fabriquait sur place des armes et des outils pour l'exportation.

Les Cyclades appartiennent encore à la Grèce d'Europe, mais les Sporades sont à la Grèce d'Asie. Le système insulaire qui borde la côte anatolienne est surtout formé de gros morceaux qui se sont détachés du littoral : Rhodes, Samos, Chios et Lesbos. Iles agricoles, îles refuges. La plus méridionale, Rhodes, deviendra un jour, après Athènes, la métropole économique de l'Egée. Elle était bien placée pour jouer ce rôle, à la croisée de deux lignes maritimes, l'une du sud au nord, l'autre de l'est à l'ouest.

Tout au fond de l'Egée, entre la Chersonèse et la Chalcidique, on découvre un troisième groupe : Ténédos, Lemnos, Imbros, Samothrace, enfin Thasos. Ce sont les Sporades du nord. Sauvages, âpres, à peine peuplées, elles gardent et

surveillent l'entrée de l'Hellespont, tout en formant, elles aussi, une suite d'escales entre le littoral d'Europe et le littoral d'Asie.

Mais la plus grande et la plus importante de toutes ces îles dresse, au sud, une barrière d'environ 260 kilomètres entre la Méditerranée orientale et la mer Egée : la Crète. Elle est l'intermédiaire naturel entre les influences asiatiques et les influences nordiques, au point exact où les trafiquants d'Europe, d'Asie et d'Afrique peuvent se rencontrer. Une chaîne de montagnes la traverse, alternant avec des vallées fluviales et des plaines côtières : d'où l'abondance des eaux, la fertilité, la capacité de nourrir une population nombreuse. Le versant septentrional est celui des bons ports. Le versant méridional, abrupt et dangereux, n'en offre qu'un : la baie de Messara. C'est l'endroit où, près de Phaestos, Zeus, le dieu déguisé en taureau, vint aborder avec la princesse phénicienne Europe qu'il avait enlevée à l'Asie. Ce mythe symbolise le rôle de la Crète. Elle fut la civilisatrice de la Grèce continentale et de la mer Egée. Si l'Hellade est la Proto-europe, la Crète est la Protohellade.

* * *

Enfin, la Grèce d'Asie. Qu'en dire, sinon qu'elle est une simple bordure ? Elle ne dépassera point, en effet, le littoral anatolien. Comme l'européen, il est montagneux et pénétré de golfes, mais les montagnes y sont moins hautes et les échancrures, moins profondes. Il sera plus difficile qu'en Grèce d'Europe d'y enraciner des cités, d'autant que, derrière chacune d'elles, se trouvera un peuple continental dont la présence, la pression sera un perpétuel danger. Cependant, l'émigration grecque viendra fonder toute une série de colonies. Celles-ci se feront à leur tour colonisatrices. La plus importante sera Milet. Mais, sur la carte, on voit tout de suite combien demeurera précaire la situation de la Grèce d'Asie. En revanche, son importance historique sera de servir d'intermédiaire entre les deux continents.

Au nord de la Grèce asiatique, se trouve la Troade. Malgré son éloignement relatif, elle commande le croisement de deux grandes voies, l'une maritime, celle de l'Egée à la mer Noire, l'autre terrestre, celle d'Asie en Europe. Déjà la « question des Détroits ».

* * *

Au premier abord, la Grèce forme un ensemble équilibré, harmonieux. Au centre, l'Egée avec ses îles. D'un côté, la Grèce d'Europe, de l'autre, la Grèce d'Asie. Au nord, l'Egéide est fermée par l'Hellespont, au sud, elle est gardée par la Crète. C'est un tout complet. On pourrait l'inscrire dans un cercle. Il est désigné pour être le foyer générateur **d'une grande civilisation.**

Malgré ses dimensions restreintes, cet ensemble mérite le nom de monde plus que celui de nation. Ses différentes parties ont beau être toutes voisines les unes des autres : elles sont si nombreuses, variées, différentes, qu'elles forment, non un peuple, mais un cosmos. Les Hellènes eux-mêmes ont compris ainsi leur Hellade. Unité dans la diversité. Mais cette diversité, on le voit sur la carte, tend à la dispersion, à l'émiettement. D'où une faiblesse naturelle qui ne tardera **point à devenir politique.**

Ici, une question : a-t-on le droit de réduire ce monde à la seule Grèce géographique ? Quand on a pour centre une mer-port comme l'Egée, on est prédestiné à en sortir. Ne regardons plus seulement la carte de l'Hellade, mais celle du monde méditerranéen, avec les trois continents qui le bordent : l'Egée y apparaît comme un point de départ, un grand port. Elle est proche de tout. L'Hellespont ne saurait arrêter l'expansion grecque ; ses colonies borderont la Propontide (mer de Marmara), en attendant de border le Pont-Euxin (mer Noire), de pénétrer jusqu'au fond du lac Macotis (mer d'Azov), de s'établir sur les contreforts du Caucase. Vers l'Occident, elle se trouve, par Corcyre, plus près de l'Italie que le Péloponèse ne l'est de la Crète ou Athènes de Milet : la Grande-Grèce et la Sicile appartiennent au cosmos hellénique tout aussi naturellement que la Grèce continentale. Et voici que l'Hellade va se prolongeant au fond de l'Occident méditerranéen. On repère des colonies grecques sur la côte ligure, sur la côte ibérique, jusqu'à proximité des Colonnes d'Hercule (Gibraltar). On en repère sur la côte méridionale de l'Asie-Mineure, dans l'île de Chypre, le delta du Nil, en Cyrénaïque. Si la mer Egée est le milieu restreint de l'Hellade, la Méditerranée est son milieu élargi. Où il y a des côtes, des îles, il y aura des Grecs. De tous les peuples de l'antiquité, celui-ci est le moins rivé à la terre : le peuple **de la mer, le thalassocrate, par définition.**

Fort sur la mer, le peuple hellène est faible sur le continent. Ce qui saute aux yeux lorsque, toujours sur la carte, on voit la lourde masse asiatique pousser en direction de

l'Occident. Les Grecs de la bordure anatolienne et, plus tard, les Byzantins auront à soutenir le choc : à la longue, ils devront céder. Ou subir l'Asie, ou la conquérir : tel est le dilemme ; encore une fois, il est posé sur la carte. Mais il est plus difficile de dominer l'Asie que de la conquérir, plus difficile encore de ne point se laisser absorber par elle : on le verra bien avec les successeurs d'Alexandre. En dernier ressort, le continent où la Grèce est chez elle, ce n'est point l'Asie des Séleucides, ni l'Egypte des Lagides, c'est l'Europe. Là est son milieu d'existence et de résistance, son réduit. Encore est-ce une faiblesse que d'être située, en presqu'île amincie, à l'extrémité de la péninsule balkanique : on y aspire les migrations, les invasions venues du nord. Mais de ces peuples barbares et primitifs, la Grèce saura faire les Grecs.

III

Cette transition nous fait passer de la géographie à l'histoire, de la Grèce de la terre à la Grèce des hommes.

Comment s'est formée celle-ci ?

* * *

Elle s'est formée à partir du moment où son type fondamental a commencé de se dégager. Jusqu'alors, il était en gestation dans un ensemble : son espace de civilisation.

La Grèce n'est donc point un phénomène isolé, elle n'est point sortie du vide, en génération spontanée. Sa civilisation n'est point un produit de serre chaude, comme on l'a cru longtemps, comme on le croit trop encore. Elle s'est dégagée d'un monde plus vaste qu'elle, elle a été fécondée par des civilisations antérieures à la sienne.

Mais lesquelles ?

Reprenons la carte :

Ces civilisations ne pouvaient être que celles du Proche et Moyen-Orient. C'est à dessein que, dans le premier volume de cet ouvrage, je l'ai nommé la Préeurope en même temps que je nommais la Grèce la Protoeurope.

Je reprends ici les caractères essentiels de cette Préeurope. Elle est le compartiment de l'Asie qui touche à l'Europe par

les Détroits et qui appartient au monde méditerranéen par une longue façade. Elle offre, en plus lourd, des analogies avec notre continent par son caractère maritime, prise qu'elle est entre la Caspienne, le Pont-Euxin, l'Egée, la Méditerranée orientale, la mer Rouge, l'Océan Indien et le golfe Persique. Ses deux parties essentielles sont l'oasis mésopotamienne et l'oasis égyptienne que relie la côte syrienne où s'établiront les Phéniciens et le long de laquelle les invasions du nord descendront vers le sud. Dans ces oasis, se sont installés des empires puissamment organisés, aux civilisations monumentales. En résumé, la ligne de force de cette Asie antérieure la porte tout entière vers la Méditerranée, vers l'Europe : d'où, avec les Hellènes, les échanges mais aussi les heurts.

En ces âges reculés, qu'est-ce que l'Europe en face de cette Asie antérieure ? La barbarie en face de la civilisation, l'inconnu en face du connu, le vide en face du plein. Si l'Orient est le pays de la lumière, l'Occident est le pays de l'ombre. Derrière son rebord méditerranéen, se meuvent les peuples de la préhistoire. Mais vers quoi se meuvent-ils ? Vers les bonnes terres, les climats chauds, vers le sud et vers la mer. Ils sont barbares, ils sont sauvages ; n'empêche que ce sont là des races fortes, des races neuves. Il suffira que, parmi leurs tribus en marche, quelques-unes rencontrent la civilisation asiatique dans un milieu propice, à un moment favorable, pour que de ce choc résulte une civilisation nouvelle, celle qui sera la mère de la civilisation européenne.

Or, entre l'Asie antérieure et l'Europe, l'intermédiaire naturel est la Grèce. Le milieu propice, c'est donc elle. Le choc générateur ne pouvait se produire que là.

Combinaison de deux éléments : la force barbare et la civilisation asiatique. Je vais les prendre l'un après l'autre.

Et d'abord, la force barbare.

* * *

Interrogeons les Grecs eux-mêmes. Leurs statues, leurs vases peints nous représentent un type d'homme assez grand, bien découplé, bien musclé, bien proportionné : le type de l'être agile, exercé. Le visage est régulier, le nez droit. Barbe, cheveux blonds et généralement bouclés. Nous avons bien sous les yeux le représentant sélectionné d'une aristocratie dominante. Retenons, du point de vue anthropologique, ceci : les Grecs primitifs étaient en majorité dolychocéphales. Evo-

quons le visage allongé de Périclès, ce démocrate d'antique et illustre maison. Cependant, on trouve parmi eux des brachycéphales : onze pour cent des rares crânes datant de l'antiquité que l'on a pu examiner encore, nous dit M. Pittard, dans son livre sur *Les races et l'histoire.*

Les Hellènes avaient pour expliquer leur origine une légende, celle de Deucalion, fils de Prométhée. Son père avait pétri le premier homme dans de l'argile ; pour animer sa créature, il avait dérobé le feu à Zeus. On sait la punition : Zeus fit clouer Prométhée sur le Caucase où un vautour devait lui déchirer éternellement le foie. Impitoyable, le roi des dieux poursuit sa vengeance sur les hommes eux-mêmes. Un déluge les anéantit. Deucalion échappe dans une barque. Lorsque les eaux se furent enfin retirées, il eut pour mission de reprendre l'œuvre de son père et de repeupler la terre. Comment, par quel miracle ? Il ramassait des pierres et les jetait par-dessus son épaule. Elles se changeaient en hommes. L'un d'eux fut Hellen, l'ancêtre de la race. Hellen eut deux fils : Doros, Eolos et deux petits-fils : Ion, Acheos. D'où les quatre grandes tribus des Grecs : les Doriens et les Eoliens, les Ioniens et les Achéens.

A cette légende s'ajoute une autre tradition : les Grecs nommaient Pélasges les premiers habitants du pays.

* * *

Qu'en est-il en réalité de ces barbares, de ces primitifs, et que nous en apprend la préhistoire ?

Ils appartiennent à la famille des Indo-Européens ; pour ma part, je dis Européens tout court. Tribus de race blanche qui, établies dans le nord entre l'Europe et l'Asie, descendent lentement, par vagues successives, vers le Midi.

Aux approches du sud, leurs migrations se divisent en deux courants, le premier en direction de l'Europe, le second en direction de l'Asie. Celui-ci pénètre en Anatolie, soit par le Bosphore, soit par le Caucase ; de là, il va se diriger vers l'oasis mésopotamienne et la côte de Syrie ; il atteindra même l'Egypte. Celui-là pénètre dans le bassin du Danube, puis dans la péninsule balkanique : de là, il va se diriger vers la Grèce. Suivons-le.

Voici comment Wilamowitz-Mœllendorf nous évoque l'existence de ces Préhellènes, alors qu'ils erraient, à l'état primitif, dans les montagnes et les forêts balkaniques, tout

en se rapprochant peu à peu de l'Hellade. Je traduis cette page de son ouvrage : *Staat und Gesellschaft der Griechen*, paru chez Teubner en 1910 :

« Le monde grec, c'est-à-dire, malgré toutes les différences, l'ensemble des Eoliens, des Ioniens et des Doriens, s'est formé dans l'intérieur de la péninsule balkanique. C'est là que les Hellènes ont, de tout temps, cherché leur établissement primitif, Hérodote et Aristote aussi bien qu'Homère. L'Eolien Achille évoque devant Ilion le Zeus de Dodone, ce lieu sacré où le dieu manifeste dans le murmure des chênes sa volonté à des prêtres qui, pour le comprendre, doivent dormir sur le sol et ne jamais se laver les pieds. Dodone est dans le nord. Là-haut, dans les montagnes sauvages et dans les gorges étroites, il n'y a aucune place pour édifier des villes ; il n'y en a pas non plus pour que la puissance d'un roi ou d'une tribu puisse s'imposer à l'ensemble du peuple et le forcer à former un corps sous une volonté unique. On ne trouve alors que la horde des pasteurs errants dont la vie nous est représentée aujourd'hui par celle que mènent encore les Valaques. A côté du bœuf que le pasteur et le paysan apprécient également, et à côté du mouton, les Hellènes primitifs entretiennent volontiers des troupeaux de porcs auxquels la forêt de chênes ou celle de châtaigniers offrent une nourriture abondante : ces hommes, d'ailleurs, ne la dédaignent point pour eux-mêmes. A la terre-mère, la divinité la plus sainte aux yeux des Grecs, on continue de sacrifier des porcs, alors que bien des dieux plus nobles manifestent déjà contre ces animaux impurs les mêmes préjugés que les Asiatiques. Dans le tronc creux des chênes, les abeilles, petits êtres si merveilleux qu'on les regarde comme saints, fabriquent le miel, nourriture des dieux. Plus loin, en descendant le cours des fleuves jusque dans le fond marécageux des vallées — par exemple dans cette Thessalie que la nature a entièrement séparée de la mer — ou bien dans les clairières des forêts montagnardes, on découvre des villages formés de huttes rondes, couvertes de broussailles ou de roseaux ; mais il existe aussi des maisons en bois, au plan carré. Là, on cultive les champs, là, les bergers passent l'hiver. Quand on le peut, on emploie le cheval, venu du nord, en des temps immémoriaux, avec le peuple lui-même : il reste une propriété de prix et on l'estime si haut que l'on voit en lui une âme particulière. Le souverain des profondeurs terrestres, l'époux de la terre-mère, apparaît volontiers sous la

» forme d'un cheval, ainsi que d'autres dieux plus lumineux » que lui, mais où la nature sombre domine tout de même. » C'est pourquoi les Grecs ne touchent jamais à la chair du » cheval... Ils seraient devenus volontiers un peuple de cava- » liers comme les Scythes — mais non les Thraces et les » Illyriens — si la montagne ne le leur interdisait. Les hom- » mes passent leur vie à la chasse, tout autant pour se pro- » curer du gibier et des fourrures que pour protéger les trou- » peaux contre le loup, l'ours et le lion — qui ne manque » point alors — et défendre les champs contre le sanglier et » le bison. Mais la plus noble forme de la chasse, c'est tou- » jours la razzia dans les autres campagnes et les autres val- » lées. Quant aux femmes, elles demeurent dans les huttes » à tresser et à tisser tout ce qui, outre les fourrures et les » peaux des animaux sauvages ou domestiques, sert à la pro- » tection et à l'ornement du corps. Mais beaucoup de ce qui » était alors indispensable à la vie, comme les armes de pierre, » les ustensiles — et aussi toutes sortes d'objets de parure » dont on était alors très friand — provient, soit du butin » remporté des expéditions de pillage, soit du commerce » d'échanges qui se fait sur les côtes. Commerce et butin » éveillent le désir de descendre les fleuves toujours plus loin » vers le sud. C'est ainsi que, tribu après tribu, les Grecs se » sont conquis leur place au bord de la mer et sous le soleil. »

* * *

Ces premières tribus descendant du nord n'ont pas trouvé une Hellade inhabitée. Ils y ont rencontré une civilisation embryonnaire à laquelle on a épinglé l'épithète d'helladique, faute de mieux. Les archéologues subtils veulent même distinguer un helladique ancien, un helladique moyen et un helladique récent, tout comme l'on distingue un minoen ancien, moyen ou récent. On a découvert en Thessalie, à l'époque néolithique, des civilisations sédentaires, agricoles. C'est à elles, peut-être, que les Hellènes devront plus tard la culture des céréales et le plan de leur maison, le *megaron.* Prometteuse au début, elles n'ont pas tardé à se dessécher sur tige, parce qu'elles étaient en dehors de toute circulation. Plus au sud, en Béotie, une civilisation analogue révèle déjà un certain progrès artisanal et même artistique. Mais rien ne vient la stimuler non plus.

C'est déjà montrer quel va être le rôle des migrations.

Leurs vagues successives ne font pas que détruire : elles apportent des éléments de vie ; elles ne font pas que répandre le désordre : elles réveillent des peuples endormis dans l'immobilisme et la sécurité. Elles rétablissent la circulation. C'est ce qui devait arriver en Grèce avec les Nordiques.

Les premiers sont peut-être ces lointains ancêtres que les Grecs nomment Pélasges. Il ne semble pas qu'ils aient réussi à modifier profondément le caractère des civilisations helladiques : sans doute étaient-ils en trop petit nombre pour cela. Il est vrai que les fouilles ont permis de constater une certaine perturbation.

La poussée décisive se produira vers l'an 2000 avant l'ère chrétienne : celle des Achéens.

Ceux-ci que, plus tard, les Eoliens et les Ioniens viendront renforcer, apparaissent d'emblée comme un peuple jeune et fort, barbare et destructeur au début, capable ensuite de se civiliser et de reconstruire.

Les Achéens ne s'arrêtent guère en Thessalie. Ils la traversent pour se porter dans le sud, jusqu'à la mer. Ce fait est d'importance historique : il opère une rupture entre la Grèce septentrionale et la Grèce méridionale. La digue est l'Othrys, « lequel, écrit Strabon, forme la limite septentrio-» nale de la Phtiotide depuis le mont Typhrestos auquel il se » relie sur les confins de la Dolopie, jusqu'aux abords du » golfe Maliaque. » Au nord de cette limite, les formes de civilisation garderont un aspect balkano-danubien ; au sud, elles prendront un aspect méditerranéen.

Ici, nous devons quitter l'Europe pour nous retourner vers l'Asie.

* * *

Nous voici, en effet, au second élément : la civilisation.

Si les Grecs possèdent sur leurs ancêtres européens des traditions et des légendes, ils en possèdent encore davantage sur les influences asiatiques. Interrogeons-les de nouveau :

Ils ont gardé le souvenir de civilisateurs venus de l'Asie antérieure : le Phénicien Cadmos, fondateur de Thèbes, l'Egyptien Cécrops, fondateur d'Athènes. Mais il y a le mythe d'Europe. Dans mon premier volume, j'écris au sujet de cette mythologie : « Si l'on reprend ces légendes pour les com-» parer entre elles, on découvre aisément leur parenté. Elles » portent toutes une empreinte maritime. Elles ont leur point » de départ sur la côte asiatique de la Méditerranée. Elles

» arrivent en Crète... De Crète, le cycle s'étend sur la mer » Egée, jusque dans la Grèce continentale, jusques à Troie. »

Ces mythes nous évoquent donc un monde bien plus vaste que la Grèce, un monde dont la Grèce n'est qu'une partie. La mer Egée en est le centre géographique, mais jusqu'où s'en étend le rayon ?

Interrogeons maintenant les poèmes homériques :

Les anciens regardaient Homère comme le fondateur de la géographie : telle est, par exemple, l'opinion de Strabon. Mais quel atlas pouvons-nous dresser, après la lecture de l'Odyssée et de l'Iliade ?

Le monde d'Homère a la forme ronde du bouclier d'Achille. Au milieu, la mer Egée avec ses îles ; à l'ouest, la Grèce d'Europe, à l'est, les côtes de l'Asie-Mineure, de la Lycie à la Cappadoce. C'est là l'essentiel du monde homérique. Plus loin, que voit-on ?

Au nord, une brume où se meuvent des ombres. L'« Hellespont immense » est un golfe de l'Océan. Il s'agit, on l'aura bien compris, du Pont-Euxin. Sa rive septentrionale est inconnue encore. Homère, cependant, a une première vision des Scythes. Selon Strabon, il a connu l'Ister, le Danube, mais il ne voit point au delà. De ce côté, son horizon se limite à la Thrace, au nord de la péninsule balkanique.

Au sud, il connaît la Crète, l'île de Chypre, la Phénicie, l'Egypte ; il a ouï parler de la Libye, de l'Arabie, de l'Ethiopie.

A l'est, il ne nous apporte des détails précis que sur les côtes de l'Asie-Mineure. Il est curieux qu'il ne nous dise rien de l'Assyrie, de Babylone, de Ninive.

Enfin, à l'ouest, l'Odyssée nous fait entrer jusque dans la Méditerranée occidentale. Mais ce que l'on en connaît, c'est par ouï-dire, par les Phéniciens. Cependant, les Achéens, à leur suite, ont déjà commencé d'y pénétrer. Quant à l'Adriatique, on n'ose encore s'y enfoncer : comme le Pont-Euxin, on la prend pour un golfe de l'Océan.

Tel est l'atlas homérique. Il nous renseigne sur l'étendue des connaissances géographiques à ce moment de l'histoire que nous évoquent l'Iliade et l'Odyssée.

Or, il est admis maintenant qu'il y eut un monde préhellénique, beaucoup plus vaste que le monde hellénique ne le sera. A ce monde préhellénique on applique, pour le caractériser, l'épithète d'égéen parce que la mer Egée, avec ses îles, en était le centre. Quant à son étendue, elle coïncide avec celle du monde homérique. Je cite M. Cohen : « Au nord

» des Balkans, le Danube a toujours été la frontière entre les » civilisations de l'Europe centrale et de l'Europe méridio- » nale. Au nord-est, le Pont-Euxin demeura probablement » toujours en dehors de l'horizon familier aux Egéens. A l'est, » les hauts plateaux de l'Asie-Mineure, de même que la » frange littorale de la Syrie, participèrent directement ou » indirectement à la vie des tribus qui avaient essaimé dans » les îles. L'Egypte, au sud, ne fut jamais la seule vallée du » Nil, mais comprit toujours les régions voisines et ses pre- » mières relations avec l'Orient et la Crète se perdent dans la » nuit des temps. Quant à l'Adriatique, à l'ouest, elle était » une porte à peine entr'ouverte sur l'inconnu. Dans l'aire » immense ainsi délimitée, s'établirent, et beaucoup plus tôt » qu'on ne le soupçonna pendant longtemps, de véritables » courants de civilisation. »

D'où viennent-ils ?

* * *

Constatons d'abord qu'ils ont un foyer : le monde égéen. Son ancienneté, son antériorité est maintenant démontrée. Voici ce qu'en dit M. P. Waltz dans son petit livre : *Le monde égéen avant les Grecs*, qui parut chez Armand Colin en 1934 : « D'incontestables survivances de ce monde égéen » primitif dans la vie sociale ou religieuse des Grecs ont » décelé la part considérable, sinon prépondérante, qui lui » revenait dans la formation de l'esprit grec ; et c'est chez ces » peuples, qui n'étaient de race ni sémitique, ni aryenne, » ni « asianique » (ou de quelque autre nom que l'on désigne » les mystérieuses populations autochtones de l'Asie-Mineure), » mais spécifiquement « égéenne », qu'il faut chercher, par » delà les premières invasions indo-européennes, les lointains » précurseurs qui, en civilisant ces barbares envahisseurs, ont » rendu possibles la naissance et le développement de l'hellé- » nisme ».

C'est vers ce foyer que se dirigent les courants de civilisation venus d'Asie.

De ces courants, deux traverseront la Méditerranée orientale en direction du nord : celui d'Egypte et celui de Phénicie. Mais il en est un troisième qui sera terrestre.

Lequel ?

Dans l'atlas du monde égéen, il est une région que sa situation géographique désigne pour être le carrefour entre l'Orient et l'Occident : l'Asie-Mineure.

Elle adhère, en effet, à la péninsule balkanique à travers laquelle la route qui franchit le Bosphore va rejoindre la vallée du Danube, cette entrée dans l'Europe centrale. Par les escales des îles, elle est voisine immédiate de la Grèce continentale. Voilà pour le côté Europe. Quant au côté Asie, nous voyons cette grosse péninsule anatolienne communiquer avec la côte syrienne le long de laquelle on descend jusqu'en Egypte, et avec l'oasis mésopotamienne d'où, par les plateaux iraniens, on atteint l'Asie centrale et les Indes. Au nord, l'Asie-Mineure longe le Pont-Euxin, touche au Caucase, est toute proche de la mer Caspienne. Cette situation exceptionnelle, il est vrai qu'un obstacle semble l'empêcher de produire ses effets : les hauts plateaux de l'intérieur, arides, incultivables, moitié steppes et moitié déserts. Aussi, jusqu'à une date toute récente, a-t-on cru que la péninsule anatolienne, abandonnée aux bergers et aux nomades, n'avait jamais joué aucun rôle dans la genèse d'une civilisation. Maintenant, c'est le contraire que l'on peut tenir pour acquis. Environ vingt-cinq siècles avant notre ère, les plateaux de l'Asie-Mineure portaient déjà une civilisation avancée, de caractère urbain et commercial. Ils étaient un lieu de rencontres et d'échanges. Il y avait là des marchés où l'on connaissait l'écriture, où l'on pratiquait un système rudimentaire de mesures et de poids. Sans doute, les fouilles n'ont été jusqu'ici que de simples sondages, mais elles nous ont placés sur la voie des découvertes. A titre provisoire, on nomme asianiques ces formes de civilisation et les langues dont elles faisaient usage. Ce que nous en connaissons est donc pour le moment peu de chose. Assez cependant pour en avérer l'aspect composite et le rôle intermédiaire.

* * *

Cependant la première civilisation qui se forme est celle de la Crète. Elle va dominer le monde égéen.

Depuis les recherches d'Evans, la civilisation crétoise n'est plus une inconnue pour nous. Tout préparait la Crète à devenir un foyer propagateur de civilisation. Elle est proche du Péloponèse et proche de l'Asie-Mineure, d'où lui sont arrivés — des plateaux anatoliens — les premiers immigrants, elle se trouve à la limite de la mer Egée et de la Méditerranée orientale, elle a derrière elle la Grèce et l'Egypte devant. Elle a deux faces, l'une tournée vers le nord, l'autre vers le sud : c'est sur cette façade méridionale que la civilisation va

d'abord s'implanter et fleurir, et cela est naturel, puisque cette façade est tournée vers l'Asie. La Crète devient un lieu de transit. Aristote au livre second de sa *Politique* écrivait déjà : « L'île de Crète semble être destinée par la nature à » commander à toute la Grèce, et avoir une position admi- » rable. Elle domine sur la mer et sur les pays maritimes que » presque tous les Grecs ont choisis pour former des établis- » sements. »

Cette position va lui permettre d'exercer durant six à sept siècles une hégémonie maritime, une thalassocratie, la première de l'histoire grecque. Sous les minos, la longue île voit se développer une civilisation naturellement composite, faite d'apports asiatiques, surtout égyptiens mais pas seulement égyptiens. Ces apports, ces influences, le génie crétois sait les transformer en une civilisation originale, qui mérite le nom de préhellénique. L'industrie, le commerce, la marine et l'expansion coloniale de la Crète ne tardent point à la répandre dans tout le bassin de la mer Egée, dans le Péloponèse voisin, dans l'Hellade centrale, bien plus loin encore : jusque dans la Méditerranée occidentale et, d'une manière indirecte, jusque dans le continent et dans le Nord.

Il est vrai que des invasions arrêtent cette action civilisatrice. Elle n'en a pas moins eu le temps de donner aux Grecs le premier exemple d'une société organisée, d'une aristocratie urbaine, d'une monarchie de caractère sacré, d'une administration centralisée, d'un commerce établi sur une base presque moderne, enfin d'une marine apte à des navigations qui dépassent le cabotage primitif. Sans parler de l'influence religieuse qui est considérable — le culte de Zeus — ni de l'influence intellectuelle que nous sommes réduits à soupçonner, puisque nous nous trouvons encore incapables de déchiffrer les spécimens d'écriture que nous ont exhumés les fouilles. Voilà ce que nous savons aujourd'hui.

Mais, quand on le sait, l'enlèvement d'Europe et son arrivée en Crète ne laissent point de prendre pour nous, Européens, une signification. Encore une fois, entre l'Asie antérieure qui est la Préeurope et l'Hellade qui est la Protoeurope, la Crète aux deux versants, l'un orienté vers le midi et l'autre vers le nord, est bien la Protohellade. Europe nous est venue d'Asie par la Crète : ne l'oublions jamais.

IV

Mettons maintenant les Achéens en contact avec la civilisation crétoise.

Donc, ces brachycéphales, aux mœurs barbares mais à l'esprit ouvert, sitôt qu'ils ont pénétré dans la Grèce propre, ont atteint le rivage de la mer. Or, leur descente coïncide avec la première expansion crétoise. Ce fut la chance de la Grèce. Comme l'observe justement M. Cohen, « eussent-ils » rencontré en Argolide et ailleurs en Grèce les seuls repré» sentants de ces populations épuisées par un long passé, » Pélasges, Cariens, Lélèges, Dryopes, que les minoens n'au» raient jamais sans doute pu accomplir leur mission d'ini» tiateurs. Par la plus heureuse des fortunes, ils y trouvèrent » aussi, installés de la veille, jeunes, curieux, ardents, de » blonds guerriers septentrionaux. Et, du contact des Crétois » et des Achéens, des hommes du Sud et du Nord, allait » jaillir sur le sol grec, presque vierge encore, une civilisation » nouvelle. »

Son histoire se fait en deux étapes. Durant la première, de 1700 à 1400 avant notre ère, les Achéens subissent l'influence des plus civilisés, les Minoens. Dans la seconde, de 1400 à 1200, l'affaiblissement des Minoens donne la prépondérance aux Achéens. C'est alors que la civilisation mycénienne s'épanouit : je l'appellerai protohellénique.

Très vite, son caractère devient monumental. C'est l'architecture d'une race dominante, d'une race guerrière qui doit se défendre et sait s'imposer. Elle construit grand et fort. Elle se met à l'abri des surprises et des assauts derrière des murailles cyclopéennes. Mais, dès que l'on pénètre dans l'intérieur de ses forteresses, on y trouve la richesse et l'éclat. C'est la richesse et l'éclat encore barbare de cette Mycène « riche en or » que d'Annunzio a choisie pour y placer son drame puissant et morbide, sujet moderne traité à la manière de Sophocle : *La Città morta*. L'ornementation et le mobilier sont crétois ou révèlent encore l'influence crétoise. L'or est un luxe réservé aux dieux et aux rois. Dans l'Iliade, l'épée et le sceptre d'Agamemnon sont en or, le temple de Zeus a un parvis d'or ; on façonne en or des sièges, des fuseaux, des agrafes ; Hermès a des sandales d'or. « Une succession

» de sépulcres, quinze cadavres intacts, l'un à côté de l'autre, » sur un lit d'or, le visage couvert d'un masque d'or, les » fronts couronnés d'or, les poitrines bardées d'or, » s'écrie l'archéologue Léonard, au premier acte de la pièce italienne. C'est d'ailleurs le bronze qui est employé le plus souvent, soit pour des objets d'ornement, soit pour des armes. La civilisation mycénienne connaît le fer et sait déjà le travailler, mais ce travail est difficile et l'emploi de ce métal ne s'est pas généralisé. Les Achéens portent les cheveux longs pour se distinguer des esclaves et du vulgaire : « Toutes diffé- » rences gardées, écrit Victor Bérard dans sa traduction de » *L'Odyssée*, c'est la Gaule avec les Francs de Dagobert ou » de Charlemagne ». Dans l'Iliade, Achille sacrifie sa chevelure en l'honneur de Patrocle mort, Euphorbe a des cheveux dont les tresses sont serrées par des liens d'or et d'argent. Ces guerriers sont chevaleresques, ils ont le sentiment de la discipline et de la hiérarchie, ce qui ne les empêche pas d'avoir des accès de cruauté sauvage. Féodalité de monarchies locales, telle est la société que les poètes homériques mettent en scène.

Sitôt arrivés à la mer, les Achéens apprennent à construire des vaisseaux. A l'école des Crétois, ils deviennent marins et commerçants. Comme les Crétois, ils connaîtront une période d'expansion, de thalassocratie. On les verra participer à la découverte de la Méditerranée. Ils pénétreront avec Ulysse dans le bassin occidental. Là où ils le peuvent, ils établissent des comptoirs. Ils sont en relations d'échanges avec les Hittites et les Egyptiens. Ils abordent en Palestine comme en Sicile. Ils ont l'esprit curieux et le goût des aventures ; ce qui est nouveau les attire ; ils aiment à s'instruire et ils assimilent très vite. Avec eux, à l'aube de son histoire, la Grèce connaît une époque de création artistique, de prospérité, de richesse même, et de puissance. C'est comme un rideau qui se lève sur un prologue.

Mais bientôt il va baisser.

V

L'Iliade nous évoque la crise des Achéens. Qui va la provoquer ? Une nouvelle migration venue des Balkans, celle des Doriens.

Le problème de leur origine est difficile à résoudre. Ils apparaissent vers la Thessalie et la Macédoine, en attardés qui cherchent à rejoindre les autres et à prendre leur place. Ils sont plus barbares que les Achéens et d'un type plus nordique. De leurs prédécesseurs, ils sont loin d'avoir l'esprit ouvert, la curiosité, la force d'assimilation, la capacité de culture. La tradition classique fixe à l'année 1149 leur irruption. Elle provoque dans l'espace restreint du monde grec ce que les invasions germaniques provoqueront en grand dans le monde romain : une catastrophe, suivie d'une régression et d'une remise en place.

Sous la poussée des Doriens, les Achéens et les Eoliens tentèrent de s'ouvrir une route maritime vers le nord et vers l'Asie. Mais cette route est gardée par une citadelle : Troie. Une ligue de peuples asiatiques, Phrygiens en tête, défendent opiniâtrement leur seule porte sur la mer et sur l'Europe. Et Troie fut si bien détruite qu'en réalité on ne sait plus où se trouvait son emplacement.

La guerre de Troie épuisa les Achéens. Après, ils ne purent offrir aux Doriens une résistance efficace. Le malheur, c'est que la place manquait pour ces nouveaux venus. Alors, ils la prirent de force. Sans doute, ils n'étaient pas plus nombreux que les autres. Mais, dans cette Hellade étroite et infertile, alors que l'agriculture se trouvait encore au stade primitif, l'arrivée des Doriens provoqua une crise de surpeuplement. Ce fut, comme le dit M. Cohen, une bousculade tragique. Conséquence : tout un mouvement d'émigration. Achéens, Eoliens, Ioniens se voient contraints de céder la place. Les derniers Achéens se réfugient en Arcadie. Les Ioniens que les Doriens ont chassés du Péloponèse, se cantonnent dans l'Attique, et c'est l'histoire d'Athènes qui va commencer.

En effet, à cette Attique, allait revenir, dit M. Cohen, « ainsi qu'aux cités fondées en Eolide et en Ionie par les » Eoliens et les Ioniens de Béotie, de Thessalie et de tous » les pays éprouvés par la migration dorienne, la mission » sacrée de garder intactes les traditions d'un glorieux passé » et de transmettre à une Grèce définitivement constituée et » capable de les comprendre, les souvenirs de tout un monde » disparu. »

En même temps, d'autres fugitifs traversent l'Egée et viennent fonder des cités sur le littoral de l'Asie-Mineure, à commencer par la partie méridionale. On le voit, l'invasion dorienne a provoqué le désordre et la destruction ; elle n'a

laissé à sa place aucun peuple de la Grèce ; mais ces déplacements et ces regroupements sont les préliminaires d'une grande époque.

* * *

Voilà comment s'est formée la Grèce. Et voici des conclusions à notre usage :

Les recherches qui, depuis un demi-siècle, se sont multipliées dans les trois champs de l'archéologie, de la préhistoire et de l'anthropologie, ont déjà eu ce résultat de raccourcir la distance entre nous et nos origines. Pour introduire l'histoire du contemporain, il ne suffit plus, surtout lorsqu'il s'agit de la Grèce ou de Rome, de commencer là où commençait l'histoire classique ; il ne suffit plus de regarder les Grecs et les Romains comme deux phénomènes isolés, exceptionnels ; il ne suffit plus d'en faire « l'histoire séparée ».

Mieux on connaît les peuples primitifs, ou que nous prenons encore pour des primitifs, plus leur prétendu isolement devient un mythe. Les peuples isolés sont condamnés à disparaître. Ce qui permet à une nation de se former, de se développer, de produire une civilisation, ce n'est point seulement l'ensemble de ses caractères particuliers, son originalité foncière : c'est la totalité des relations — guerrières ou pacifiques, peu importe — qui l'unissent aux autres peuples, à ses voisins pour commencer, puis à ceux qui se trouvent aux limites de son horizon. La naissance d'une nation n'exige pas seulement un berceau, mais un monde autour de ce berceau.

Voilà donc ce que nous démontrent la géographie de la Grèce et l'histoire de ses origines.

Et voici encore une autre conclusion qui intéresse la formation de l'Europe :

La civilisation grecque n'est point l'œuvre d'une seule race. La situation de l'Hellade s'y opposait. Faut-il rappeler qu'il y a une Grèce d'Europe et une Grèce d'Asie avec, entre deux, une Grèce des îles ? rappeler que le Grec est marin, commerçant et colonisateur ? rappeler enfin l'étendue et la complexité du monde égéen où l'Hellade se trouve inscrite ? En réalité, la Grèce est un total de populations hétérogènes. Ce qui en fait un total, ce qui leur a conféré l'unité, c'est une langue commune et un esprit commun. L'hétérogénéité des hommes, tel est bien l'humus de cette civilisation si homogène. Sans doute, la Grèce payera la

gloire de l'avoir produite par son irrémédiable faiblesse politique. Toutefois, sans l'existence, à la racine, de cette hétérogénéité, l'hellénisme aurait-il été capable de se hausser jusqu'à l'universel ?

Enfin, si l'on ramène tous ces apports hétérogènes à deux types essentiels, on voit que la Grèce est l'admirable résultat d'une coopération entre des Nordiques et des Méditerranéens. Par cela encore, et dès ses origines, elle s'annonce comme la Protoeurope. Elle s'affirmera comme telle à mesure qu'elle se dégagera des influences asiatiques. C'est le fait qui va nous introduire dans son histoire.

CHAPITRE II

Panorama de l'histoire : Les rapports de la Grèce avec l'Asie et le destin de l'hellénisme

Comment l'histoire de la Grèce a-t-elle préparé l'Europe ? Deux citations préliminaires :

La première est de M. Robert Cohen, au début de son livre sur la Grèce et l'hellénisation du monde antique :

« Un peuple, un petit peuple de quelques millions d'âmes » à peine, sorti tard — vers le début du IIme millénaire — » des forêts balkaniques, s'établit dans la plus stérile des » péninsules et dans les plus pauvres des îles baignées par » la Méditerranée. Il s'installe au carrefour des routes d'Eu- » rope et d'Asie, au centre des plus vieilles civilisations du » monde. Aussitôt, à toutes, il emprunte ce qu'elles ont de » meilleur, une foule d'idées figées ou stériles depuis des » siècles et qui risquaient de le demeurer toujours. Il se les » assimile avec une rapidité prodigieuse, les travaille et les » développe à sa manière, les marque de son génie. Puis il » les répand lui-même à travers l'Orient qu'il conquiert par » ses armes et par son esprit, abandonnant à Rome le soin » de les transmettre à l'Occident. C'est ainsi que de minus- » cules cités, et surtout l'une d'entre elles, Athènes, ont pu » exercer une influence durable et heureuse sur une immense » partie de l'humanité. »

La seconde citation est de M. Piganiol. Je l'extrais de l'avertissement qui ouvre son *Histoire de Rome*, parue en 1939 dans la même collection que l'ouvrage de M. Cohen.

M. Piganiol se demande : « En quoi réside l'unité de » l'histoire grecque, des origines à l'époque hellénistique ? »

Et il répond : « Elle nous enseigne, aux origines, l'action de » l'Orient sur les civilisations méditerranéennes, et, au terme, » la réaction de la Grèce sur l'Orient. Le problème qui domine » toute cette histoire est celui du contact entre l'Europe et » l'Asie, de leur duel, de leur mutuel enrichissement. »

Ces deux citations nous font entrevoir tout de suite comment l'histoire grecque a préparé l'Europe.

Elle a préparé l'Europe, d'abord en la séparant de l'Asie, puis en servant de propulseur à la première forme de civilisation que l'on puisse qualifier d'européenne.

Ces deux faits sont décisifs. Leur portée est incalculable. Ils ont lancé à travers l'histoire une ligne de force dont l'énergie n'est point épuisée encore. Si elle venait à s'épuiser — peut-être nous trouvons-nous à la veille de cet épuisement — **l'Europe cesserait d'exister.**

I

L'histoire de la Grèce se développe en trois périodes : **l'archaïque, la classique, l'hellénistique.**

Telle est la division habituelle. Elle a le mérite de correspondre à trois états successifs de la civilisation hellénique. Elle possède encore un autre avantage : celui de dégager le **rythme de l'histoire grecque.**

Quel est-il ?

Constatons que chacune de ces périodes naît d'une crise et va mourir dans une crise. Ainsi, l'archaïque sort de l'invasion dorienne et s'achève aux guerres médiques, la classique sort des guerres médiques et s'abîme dans la conquête macédonienne, l'hellénistique enfin sort de l'unification macédonienne pour disparaître dans la conquête romaine. Il y a bien là un rythme ; il est tragique, mais il rend claire une histoire confuse et dispersée, dont l'unité est difficile à saisir.

* * *

Je propose pourtant une division plus organique, plus générale aussi, une division, non par périodes, mais par **époques.**

Période, époque : voilà deux termes à définir.

Bossuet écrit dans le « dessein général » de son *Discours sur l'histoire universelle :* « De même que, pour aider sa » mémoire dans la connaissance des lieux, on retient certaines » villes principales, autour desquelles on place les autres, » chacune selon sa distance ; ainsi dans l'ordre des siècles, il » faut avoir certains temps marqués par quelque événement » auquel on rapporte tout le reste. C'est ce qui s'appelle » époque, d'un mot grec qui signifie s'arrêter, parce qu'on » s'arrête là pour considérer comme d'un lieu de repos tout » ce qui est arrivé devant ou après. » Donc, époque signifie pour commencer des événements remarquables qui sont posés dans l'histoire comme des points de vue ou des bornes : puis le terme s'applique à chaque espace de temps qui s'écoule entre deux de ces événements. Enfin, le mot prend un sens plus scientifique. En géologie, une époque est la durée qui succède à un grand changement de la terre et qui est conditionnée par celui-ci, jusqu'à ce qu'un autre grand changement bouleverse l'aspect du globe et transforme les conditions de la vie. Or, la géologie est déjà tout près de l'histoire.

Je veux dire par là qu'en histoire une époque est un phénomène analogue : une durée entre deux grands changements. Le premier ouvre l'époque, le second la ferme ; en même temps, il inaugure une autre époque. Nous reconnaissons qu'un changement s'est produit lorsque nous enregistrons, à un moment donné, tel événement ou telle série d'événements qui, après avoir modifié profondément ou détruit l'état antérieur, lancent à travers les siècles une nouvelle ligne de force. Cet événement ou cette série d'événements ne sont point le produit d'un hasard ou d'une simple circonstance. Il y a toujours une lente et longue préparation. Toute époque se prépare dans celle qui la précède et se prolonge dans celle qui la suit. Mais elle se prépare comme un être vivant se forme dans une matrice, elle se prolonge comme un cadavre se décompose dans un tombeau. Elle ne vit qu'à partir de l'instant où un choc historique lui a donné naissance, jusqu'à cet autre instant où un autre choc historique lui donnera la mort.

Une époque, c'est la durée d'une civilisation. Mais une civilisation, comme tout ce qui est humain, est mortelle. Elle devient d'autant plus fragile qu'elle se raffine, s'individualise, s'hypertrophie. Toute civilisation n'a de durée réellement vécue que celle de son principe vital. Celui-ci est une conception de l'homme et de la vie, une manière de résoudre le problème de la destinée humaine. Cette idée de l'homme n'est pas

unique, mais dominante ; elle n'est pas immobile, mais on la voit rayonner dans toutes les directions, dans tous les domaines ; elle n'est pas abstraite : elle se concrétise dans les institutions, les lois, les mœurs : elle s'applique enfin dans les faits. Elle se trouve en lutte perpétuelle contre d'autres idées, jusqu'au moment où l'une de celles-ci va se révéler assez forte pour l'emporter.

Le support de toute civilisation est une société. Donc, toute époque est aussi la durée d'une société. Mais une société non plus n'est pas immobile. On la voit passer par des transformations successives, déterminées elles-mêmes par les phénomènes économiques ou politiques, jusqu'au moment où le principe, la conception de l'homme autour de quoi elle tournait, achève de s'épuiser. Alors, s'opère le changement d'époque.

Ces transformations successives dans l'intérieur de chaque époque, voilà ce que j'entends par périodes. Ce sont les divers états, les divers degrés par lesquels une civilisation, une société passe au cours de sa durée.

Si maintenant j'applique ces généralités au monde antique, je constate qu'il se divise d'une manière organique en trois époques.

La première a pour forme sociale le petit groupe humain : le clan, les organisations gentilices. Elle sort de la préhistoire, de l'âge néolithique, pour entrer dans l'histoire. C'est le passage de l'état nomade à l'état stable. En Hellade, il aboutit à cet épanouissement qu'est la civilisation mycénienne. Epoque préhellénique.

La seconde a pour forme sociale la cité, la *polis*. L'époque hellénique. Elle monte par la période archaïque au sommet de la période classique. Puis la décadence.

La troisième a pour forme sociale, non plus la cité, mais l'empire. L'époque impériale. Alexandre l'ouvre par sa conquête de l'Asie. Elle dépasse d'ailleurs le monde grec pour s'étendre au monde romain. Par ce fait l'antiquité s'affirme une. Il y a bien une période hellénistique, mais elle est la première de cette époque impériale, non la dernière de l'époque hellénique. Par quoi je ne songe point à nier son caractère de transition entre celle-ci et celle-là. La période hellénistique a, en effet, cet intérêt de nous montrer comment une époque se prolonge dans la suivante, tout en s'affaiblissant et se dissipant peu à peu. Toutefois, si l'on admet que l'élément essentiel, la roche mère d'une époque, c'est la forme et le principe sur lesquels sa société s'est fondée, développée,

on voit tout de suite que la période hellénistique rentre dans le même cycle que les deux périodes de l'histoire romaine : le Haut-Empire et le Bas-Empire. A son tour, cette dernière marque la transition entre l'époque impériale et l'époque de la chrétienté.

Cette division de l'antiquité en trois grandes époques, correspondant chacune à un état de la société, a deux avantages :

Le premier, de bien mettre à sa place la période hellénistique. Elle embarrasse, en effet, les spécialistes. Ils se demandent : est-elle un développement normal de l'histoire grecque, ou marque-t-elle une rupture de continuité ? sa civilisation est-elle un nouvel état de l'hellénisme, ou doit-on la regarder comme une forme originale ? enfin, la période hellénistique est-elle ou non une décadence ? La division par époques résout ces difficultés. Elle les résout par la synthèse des alternatives et des contraires. La période hellénistique est bien en rupture de continuité avec la période classique puisqu'elle inaugure une nouvelle époque, par conséquent un nouvel état de la société, un nouveau régime ; en même temps, elle est un développement normal de l'histoire grecque, en vertu de la succession des époques et de la tendance à la formation de vastes ensembles. Sa civilisation est un état de l'hellénisme, mais cet état n'en possède pas moins son originalité composite et surtout sa modernité. Il y a bien décadence, mais de cette décadence se dégage déjà un monde nouveau.

Que la période hellénistique soit l'antithèse de la Grèce classique, les admirateurs de celle-ci l'ont bien senti. Mais les connaisseurs de la Grèce hellénistique sentent tout aussi bien ce qu'elle doit à la classique. Celle-ci est simple, l'autre est compliquée, comme tout état de transition.

Voici enfin le second avantage de notre division : il est de relier le monde antique au monde européen, au monde moderne — donc à nous-mêmes — en les mettant tous sur la même ligne de force. Elle nous fait voir, en effet, de quelle manière on est passé de l'époque préhellénique à l'hellénique, et de celle-ci à l'impériale. Mais ce développement ne s'arrête point là. De l'époque impériale il nous conduit à celle de la chrétienté — le moyen âge — qui nous mène à son tour à cette époque moderne d'où nous sortons, par une porte sanglante et obscure, pour entrer dans une autre époque, celle qui ne sait pas encore son nom. L'histoire est une et continue, comme un fleuve qui ne cesse de s'écouler entre sa source et

son embouchure, en mêlant ses eaux. En histoire, les ruptures n'abolissent point les filiations. Ne voyons-nous pas mieux, maintenant, celle qui nous rattache au monde antique ?

Des clans aux cités, des cités aux empires ; après, les empires se fragmentent. Alors, un processus analogue recommence. Ainsi, la fragmentation du monde romain a ramené l'Europe au régime des clans et des tribus barbares, d'où est sortie la féodalité. A partir du XIe siècle, s'ouvre l'ère des villes, des cités. Dès l'époque moderne, on voit se reformer les nations et les empires. Nous sommes aujourd'hui en plein conflit d'impérialismes. S'en suivra-t-il une période d'anarchie et de fragmentation ? Je n'ai pas d'autre intention, ici, que de mettre en évidence le parallélisme entre l'évolution du monde antique et celle du nôtre.

II

Mais il est temps de rentrer dans l'époque hellénique pour en suivre, période après période, le développement.

Donc, à l'invasion des Doriens succède une période, d'abord de désordre, puis de regroupement et de transformation : l'archaïque.

Elle est celle où le monde grec se constitue. La langue, l'art, les croyances sont les trois bases de sa civilisation. Il s'opère, par le développement des organisations gentilices une fois enracinées, une transformation sociale au bout de laquelle s'établit ce régime de la cité qui va être le régime grec par excellence. A la tête des *poleis,* Athènes et Sparte : ce sont les deux pôles de la vie hellénique, ce sont aussi deux exceptions. Enfin, la période archaïque est le début de l'expansion coloniale, jusque dans le Pont-Euxin, au nord-est, et dans la Méditerranée occidentale, au nord-ouest. Et s'inaugure la découverte de l'Europe par les navigateurs hellènes.

Si l'on sort de la société telle que nous l'évoquent les poèmes homériques, pour entrer dans celle que Solon puis Clisthènes vont organiser en Attique, on assistera en cours de route à un développement qui met fin, par étapes, au régime de la royauté pour lui substituer celui de la féodalité :

elle mettra fin, du moins en Attique, au régime de l'aristocratie terrienne pour établir celui de la cité démocratique.

Cette révolution sociale est la conséquence d'une révolution économique : la prédominance du commerce sur l'agriculture. La monnaie fait son apparition. La classe des marchands et des artisans où s'étaient réfugiés tous les rescapés de la féodalité, tous ceux qui n'avaient pas pu trouver place dans les organisations gentilices, tient maintenant dans ses mains les nouveaux moyens de production et les nouvelles sources de richesse. C'est par cette voie qu'elle accède aux droits politiques.

Le mouvement d'émigration complète cette révolution économique, sociale et politique en créant une Hellade d'outre-mer. Son influence ne tardera point à se faire sentir sur l'ancienne. La Grèce commence à sortir de soi-même, l'hellénisme fait ses premiers pas vers l'universalité.

En résumé, la période archaïque est partie de l'état pastoral pour aboutir à l'état mercantile. La Grèce s'est détachée peu à peu du monde égéen pour constituer, développer son type fondamental. La Protoeurope qui se dessinait avec les Achéens, après les Doriens prend figure.

* * *

Mais, cette construction, va-t-elle être arrêtée ?

Pour l'Hellade, à ce point de maturité où elle est parvenue, se pose le dilemme : être ou ne plus être. Saura-t-elle ou non former une nation, transcender le régime de la cité pour se hausser à celui de l'Etat, à celui tout au moins de la confédération ?

L'unité, l'indépendance politique d'un peuple est l'aboutissement d'un long développement antérieur. Elle n'est pas l'adolescence de son histoire, elle en est la maturité. L'histoire d'un peuple commence au moment où il se dégage d'un plus vaste ensemble — pour la Grèce, le monde égéen — pour affirmer son type fondamental. Le processus achevé, survient inévitablement la crise de croissance.

Cette crise fut pour les Hellènes ce que l'on est convenu d'appeler les guerres médiques. Contre les barbares, contre l'Asie seront-ils capables d'assurer leur indépendance ? contre leur particularisme, contre eux-mêmes seront-ils capables d'assurer l'union ? Le premier examen, les Grecs l'ont passé avec la gloire que l'on sait. Ils ont manqué le second.

Dès lors, en pleine victoire, à l'aube de ce jour azuré que va être la période classique, le sort final de la Grèce est fixé : elle sera un monde, elle ne sera point une nation.

* * *

La seconde période est donc l'âge classique. On pourrait aussi l'appeler athénien, non à cause de l'impérialisme attique — à la fin, il échouera — mais à cause d'une hégémonie spirituelle devant laquelle tous les Hellènes s'inclinent et dont ils reçoivent tous le rayon.

La période athénienne ou classique s'insère entre les guerres médiques et l'hégémonie macédonienne. Elle est en deux étapes : celle du Ve siècle, l'ascension, celle du IVe, la descente. La bataille de Platées qui met fin aux guerres médiques, est de 479, celle de Chéronée qui est l'écrasement des Grecs par Philippe de Macédoine, est de 338. Cent-quarante et une années ; voilà, en fait, à quoi se réduisent les deux siècles classiques.

Le régime de cette période est toujours celui de la cité, mais il porte la marque de la démocratie athénienne. Tandis qu'elle sert de modèle ailleurs et que la ville de Périclès l'impose dans son empire, Sparte continue de faire bande à part ; elle se roidit dans son totalitarisme aristocratique et militaire.

Ce n'est pas seulement par le prestige de son esprit qu'Athènes domine le monde grec, mais encore par sa prospérité matérielle. Elle monopolise les transports maritimes, elle tient la banque. Sa monnaie à l'effigie de la chouette fait prime partout parce qu'on la sait garantie et saine.

Tout comme son prestige intellectuel, la prospérité d'Athènes survit à sa décadence politique, aux luttes intérieures, à la démagogie. Le grand commerce, d'ailleurs — le capitalisme, dirions-nous aujourd'hui— ne redoute point un certain désordre politique, car il sait comment on peut en tirer profit.

Ce désordre, dans toute l'Hellade, ne fait que croître. Par l'anarchie, il conduit au despotisme : les Hellènes le verront bientôt. En attendant, et les guerres médiques à peine terminées, les vieilles rivalités recommencent. Elles se coalisent contre Athènes que tous craignent et tous envient. On l'envie à cause de sa beauté, de sa prospérité, de son intelligence, parce qu'elle a compris le sens des événements et que, seule, elle a su en bénéficier. On la craint à cause de son

impérialisme, qui est dur. D'où une série ininterrompue de conflits : guerre du Péloponèse, seconde confédération athénienne, éphémère hégémonie de Thèbes. Ces querelles intestines sont, en effet, « triangulaires », pour employer le jargon de feu la Société des Nations : elles se déroulent entre Athènes, Sparte et Thèbes. Résultat : l'usure de la Grèce **classique.**

Ce qui s'use le premier, c'est le régime de la cité, y compris la forme qu'il a prise en Attique, la forme perfectionnée, humaine et « progressiste » de la démocratie. L'avenir politique et social de la Grèce semble compromis. Va-t-on revenir à l'aristocratie, imiter le totalitarisme spartiate ? Cette survivance du passé, cette « réaction » est usée comme la démocratie. Que reste-t-il ? La monarchie. Ou la domination **étrangère. Ce sera les deux.**

L'usure du régime est la conséquence, la manifestation d'une cause plus profonde : l'individualisme. Le germe de la décadence, c'est lui. La période classique périt par l'exagération de son propre principe. L'Hellène, déjà si porté à l'égocentrisme — pour ne pas dire l'égoïsme — n'a plus confiance dans la cité, ni foi dans les dieux de la cité. Il en profite pour se dégager de tous les cadres traditionnels qu'il sent vermoulus. Il perd l'esprit civique, l'esprit militaire et la piété patriotique. Il perd le sens de la famille. Il se démoralise : corruption des mœurs, dénatalité, lutte des classes. C'est qu'il s'est replié sur soi-même, ses opinions, ses intérêts. D'où des regroupements politiques ou sociaux qui annoncent nos partis modernes, les syndicats, la démagogie parlementaire. Tandis que les restes de la vieille société achèvent de se dissoudre, apparaissent des types nouveaux, des classes nouvelles. En**core une révolution, la seconde.**

Qui va-t-elle amener au pouvoir ? L'ancienne Grèce est épuisée. Peu importe qu'à Sparte, Thèbes, Athènes, les factions se disputent et les hommes changent, que triomphe un jour la démocratie et un autre l'aristocratie. Voici venir l'heure d'une nouvelle Hellade : ces parties du monde grec dont, jusqu'alors, le rôle avait été secondaire, les parties périphériques et coloniales. Par exemple, la Sicile de Syracuse, mais avant tout cette Macédoine que les Hellènes méprisaient comme barbare. Donc, si, à propos de cette période et de sa fin, on parle d'une décadence, il faut s'entendre : encore un coup, décadence d'Athènes, de Sparte, de Thèbes, décadence de l'Hellade classique. Mais autour d'elle, la nouvelle, plus forte et plus jeune, n'a point renoncé encore à l'avenir.

* * *

Cette désagrégation devait provoquer une troisième crise. Comme celle qui a mis fin à l'époque archaïque, elle prend la forme d'une guerre. Mais elle n'éclate point entre Grecs et barbares, bien que le problème barbare soit une des causes qui l'ait fait éclater ; il ne s'agit point non plus d'une résistance à la poussée asiatique, puisque c'est la contre-offensive hellénique en Asie qui se prépare, ni d'une guerre intestine comme celle du Péloponèse. Ce qui se passe est l'intervention hégémonique dans la vieille Grèce de cette Grèce plus forte et plus jeune dont le tour est maintenant venu. La Macédoine va faire l'unité de l'Hellade par les armes, comme au XIXe siècle de notre ère, la Prusse fera l'unification de l'Allemagne et le Piémont, de l'Italie, bien qu'il faille se défier de tels rapprochements.

Derechef, l'Hellade se trouve devant le dilemme : être ou ne plus être. Les Grecs le sentent si bien que le besoin d'unité nationale, politique, obsède les meilleurs esprits au spectacle de luttes qui leur paraissent fratricides. Ce besoin, Philippe II, soldat et diplomate, va chercher à le capter. Mais il a une vue encore plus haute : terminer les guerres médiques en Asie même. Cela ne pouvait se faire que par l'absolutisme monarchique. Philippe contraint la Grèce à l'union, Alexandre l'entraîne en Asie.

* * *

Le fait est si important qu'il ouvre, non plus une simple période, mais une époque.

En effet, l'Hellade s'est déplacée. Elle n'est plus en Europe, mais en Asie. Elle s'est agrandie aux dimensions d'un empire. Ce vaste ensemble laisse en arrière, à l'écart, la Grèce classique avec ses cités déchues, telle une barque abandonnée par une flotte. Et pourtant, cette projection de la Grèce hors de soi-même est l'aboutissement des grandes tendances que nous révèlent son histoire et sa civilisation. La contre-offensive d'Alexandre en Asie est l'achèvement des guerres médiques. Dès l'origine, l'Hellade se développait hors de son centre par essaimage et colonisation. Enfin, sa civilisation, trop lourde pour elle et qu'elle n'était plus assez forte pour porter, tendait à devenir cosmopolite et universelle. La monarchie macédonienne a simplement traduit un

acte ce qui existait en puissance dans l'Hellade et dans sa pensée. Elle seule pouvait le faire alors : d'être demeurée en arrière dans la féodalité, lui permettait de garder intacte la force militaire et conquérante qui manquait aux cités épuisées et divisées. Il est utile, parfois, d'être « réactionnaire ».

Cependant, un nouveau monde commence : la civilisation grecque est sortie de la Grèce : rien, désormais, ne pourra l'y faire rentrer. C'est en ce sens que la période hellénistique n'appartient plus à l'époque hellénique mais à celle des empires. Les conquêtes d'Alexandre et les monarchies qui se les partagèrent, sont à la Grèce classique ce que l'Amérique sera, bien des siècles plus tard, à l'Europe : la transplantation dans un monde plus vaste, de l'autre côté de l'eau, d'une civilisation expansive et supérieure. Avec, bien entendu, cette différence essentielle : l'Amérique où s'installeront les Etats-Unis sera vide, tandis que l'Asie où entreront les Macédoniens, est toute pleine de vieux peuples et de vieilles civilisations. Quant à celle de la Grèce, après avoir épuisé sa patrie d'origine, elle ne pourra plus s'enraciner ailleurs.

III

L'histoire de la Grèce antique pose deux problèmes : celui des rapports entre l'Asie et l'Europe, celui de l'hellénisme et de son assimilation par l'Europe.

Pour ce qui regarde le premier, je me bornerai à dégager cet aspect fondamental de l'histoire grecque : les rapports de l'Hellade avec l'Asie. Il ne s'agit d'ailleurs que d'une Asie, car il y en a plusieurs : l'Asie antérieure, l'Orient classique. C'est le passage de la Préeurope à la Protoeurope. Quant au second problème, je ne ferai, dans ce chapitre, qu'en indiquer les données.

* * *

Des origines jusqu'à la conquête romaine, et durant les sept siècles de cette conquête, et même durant toute la période byzantine, puis sous la domination ottomane, enfin pendant toute l'histoire encore brève de la Grèce moderne, les rapports avec l'Asie conditionnent, à tous les moments et de

toutes les manières, la vie de l'Hellade. Cela fait quatre millénaires. Il y a là plus qu'une constante : une permanence.

Pour l'expliquer, revenons aux causes originaires :

La première est la situation géographique de l'Hellade, voisine immédiate de l'Asie. Cette cause naturelle détermine toutes les autres. La seconde est le point de départ historique. Je résume. L'Hellade commence d'affirmer son type fondamental et de se dégager du monde égéen à partir du moment où les Achéens entrent en contact avec la civilisation minoenne. Celle-ci, de son côté, s'est édifiée sur des apports orientaux que le milieu crétois a reçus, et avec lesquels il a élaboré, lui qui est la Protohellade, le protohellénisme.

Avec cette situation géographique et ce point de départ historique, les rapports de l'Hellade et de l'Asie sont fixés.

La Grèce saura se défendre contre l'Asie ; contre l'Asie, elle saura servir de bouclier à l'Europe : sa civilisation saura se dégager de l'orientalisme jusqu'à devenir le prototype de la civilisation européenne : elle n'en demeure pas moins liée à l'Asie de telle sorte qu'elle ne pourra jamais s'en détacher complètement. L'Asie antérieure est le seul espace continental qui soit vraiment ouvert aux Hellènes. Ils n'ont jamais cherché à s'étendre au nord, dans la péninsule balkanique et, par le Danube, dans l'Europe centrale. En Méditerranée et dans le Pont-Euxin, ils n'ont été que des trafiquants et des colonisateurs. Ils n'ont découvert l'Europe que par les côtes. La seule conquête qu'ils aient tentée et réussie, avec Alexandre, c'est précisément celle de l'Asie.

L'orientalisme est donc un aliment nécessaire à l'hellénisme. Mais ce stimulant est riche en toxines autant qu'en vitamines. Les secondes agissent sur l'hellénisme et le font croître ; les premières, sitôt dépassé le point d'assimilation, provoquent une corruption. Dans la civilisation hellénistique, puis dans la byzantine, l'élément oriental finit par l'emporter sur le grec. L'unité, la pureté classique s'altère et disparaît. A la place, on a, non point une décadence, mais un autre état composite, donc inférieur, qui va se révéler plus oriental, en définitive, qu'européen. L'absorption totale de l'hellénisme dans l'Asie risquerait d'être au bout de la tendance si, derrière la Grèce, l'Europe ne s'était point formée avec sa puissante civilisation occidentale et chrétienne. C'est elle qui empêche la Grèce d'être arabe ou turque ; c'est elle qui, plus tard, la libérera et lui rendra son indépendance. Ainsi la Grèce va se trouver en équilibre entre l'Orient et l'Occident.

Au début de la période archaïque, le danger ne vient pas de l'Orient, mais de l'Occident : les migrations des barbares doriens. Sous leur pression, Achéens, Eoliens, Ioniens sont projetés sur la côte asiatique. Ils s'y installent et l'on voit naître la Grèce d'Asie, qui est une Grèce de refuge. Cette poussée qui s'inaugure avec la guerre de Troie, ne dépassera point le littoral. Marins et commerçants, les Hellènes ne manifestent encore aucune velléité conquérante. Au surplus, les royaumes belliqueux et fortement organisés de Lydie et de Phrygie dressent devant eux des obstacles insurmontables. Sans doute, des conflits éclatent partout entre Hellènes et barbares, mais, comme le dit M. Cohen, ils appartiennent à **la chronique locale.**

A cette époque, les rapports avec l'Asie demeurent économiques. Les Hellènes établissent sur les côtes, à la périphérie de leur cosmos, des factories, des colonies, des cités où ils échangent contre les leurs les produits asiatiques. Naucratis, dans le delta du Nil, est au point d'aboutissement des routes caravanières et du trafic fluvial ; Cyrène reçoit sur son marché les produits de l'Afrique centrale apportés par les caravanes ; Milet en fait autant pour ceux de l'Orient ; les colonies au nord du Pont-Euxin emmagasinent les marchandises venues de Scythie, de l'Asie centrale et même des régions hyperboréennes. Partant de toutes ces colonies — on pourrait allonger la liste — des Hellènes entreprenants pénétrent jusque dans les profondeurs de la Russie actuelle, du Turkestan, de l'Egypte et peut-être de l'Ethiopie. Ils sont les animateurs du commerce qu'ils font passer de l'état de colportage où l'avaient laissé les Phéniciens, à celui des **échanges organisés.**

Ce ne sont point seulement des échanges économiques. Les Hellènes empruntent à l'Asie des inventions, des connaissances et des idées. Les apports asiatiques sont à l'origine de la science et de la philosophie helléniques. Le premier nom en date, Thalès, est celui d'un semi-Asiatique. A ce moment, l'Hellade reçoit encore plus de l'Asie qu'elle **ne lui donne.**

* * *

Les Grecs en sont arrivés là dans les rapports continus qu'ils ont avec l'Asie, lorsqu'éclatent les guerres médiques.

Elles troubleront momentanément, mais elles ne modifieront point d'une manière profonde les caractères, le rythme

de l'économie gréco-asiatique. Celle-ci ne changera point de structure jusqu'à l'apparition d'Alexandre. Ce qui change, c'est la politique.

Les guerres médiques mettent pour la première fois les Hellènes en présence d'une Asie conquérante et qui les menace chez eux, dans leurs cités, dans leurs foyers.

Jusqu'alors, au cours de conflits peu importants, ils ne s'étaient jamais trouvés en présence d'adversaires bien redoutables. Aucune invasion asiatique ne les avait attaqués par voie de terre, par les Détroits ; nulle concurrence orientale ne les avait troublés dans leur thalassocratie méditerranéenne. L'empire d'Assyrie ne touchait point à leurs colonies d'Asie-Mineure ; les Phéniciens, ils les avaient peu à peu évincés.

Tout à coup, voici que, par mer, les Carthaginois, ces descendants et successeurs des Phéniciens, les évincent grâce à l'appui étrusque de la Méditerranée occidentale, les atteignent en Sicile même, envoient leurs vaisseaux jusque dans la mer Ionienne ; voici que, par terre, l'empire perse écrase leurs colonies d'Asie, portent la guerre jusque chez eux, forcent les Thermopyles, s'emparent d'Athènes.

Imaginez la victoire complète des Perses ; ajoutez-y cette autre hypothèse : une hégémonie carthaginoise dans toute la Méditerranée ; rêvez que, plus tard, Carthage ait vaincu les Romains : y aurait-il aujourd'hui une Europe ?

C'est la question que posent les guerres médiques. On sait de quelle manière héroïque, victorieuse, les Hellènes y répondirent.

* * *

Thermopyles, Salamine, Marathon : qui de nous ne s'est exalté aux récits d'Hérodote ? Qui de nous ne s'est ému à la lecture des *Perses*, cette noble tragédie où le poète Eschyle, après s'être battu à Marathon et à Salamine, s'est montré si profondément humain, si généreux pour l'adversaire ? Il me souvient de mes classes. Les leçons sur l'antiquité nous ennuyaient ; nous sentions trop loin de nous ces Grecs et ces Romains ; mais, le jour où notre professeur se mit à nous parler des guerres médiques, tout changea. Nous reçûmes alors notre première leçon de piété patriotique, d'esprit civique et militaire. Depuis la Renaissance, ces guerres n'ont cessé d'exalter en Europe des consciences nationales et d'éduquer des générations de patriotes. En les racontant avec sa simplicité directe et vivante, Hérodote fixait à jamais le récit

de la première lutte européenne pour l'indépendance des peuples et la liberté des hommes. Car ce sont des sentiments européens, la patrie contre l'empire et l'homme contre la masse. A la veille de Marathon, Miltiade va trouver Callimaque et lui dit : « Il dépend de toi, ou de consommer l'asser-» vissement d'Athènes, ou de la rendre libre par des actions » dont le souvenir sera conservé aussi longtemps que vivra » la race des hommes. » Miltiade avait vu juste : ce souvenir s'est conservé. Quand, à la fin du XVIIIe siècle, cette élite, aujourd'hui disparue et qui avait nom Europe française, lisait le *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, elle y trouvait des passages comme celui-ci : « Le dévouement de Léoni-» das et de ses compagnons, produisit plus d'effet que la vic-» toire la plus brillante : il apprit aux Grecs le secret de leur » force, aux Perses celui de leur faiblesse. Xerxès effrayé » d'avoir une si grande quantité d'hommes, et si peu de » soldats, ne le fut pas moins d'apprendre que la Grèce ren-» fermait dans son sein une multitude de défenseurs aussi » intrépides que les Thespiens, et huit mille Spartiates sem-» blables à ceux qui venaient de périr. D'un autre côté, » l'étonnement dont ces derniers remplirent les Grecs, se » changea bientôt en un désir violent de les imiter. L'ambi-» tion de la gloire, l'amour de la patrie, toutes les vertus » furent portées au plus haut degré, et les âmes à une élé-» vation jusqu'alors inconnue. C'est là le temps des grandes » choses : et ce n'est pas celui qu'il faut choisir pour donner » des fers à des peuples animés de si nobles sentiments. » Les lecteurs du bon abbé Barthélemy ont appris de lui à voir la Grèce vivre. En vérité, on est ingrat envers cet auteur qui a renouvelé, étendu l'humanisme européen, jusqu'alors trop érudit et trop livresque, et tant contribué à rapprocher les esprits modernes de l'antiquité.

Comment ne pas citer des poètes quand il s'agit des guerres médiques, de Salamine, de Marathon, des Thermopyles ? Citerais-je donc des Grecs ? Non. Je me borne à renvoyer mes lecteurs, par exemple, à l'étude de M. André Bonnard, professeur à l'Université de Lausanne, sur *Eschyle, poète de Salamine*, étude que la *Suisse contemporaine* a publiée en 1941. Mais je rouvre la *Légende des siècles* et je relis les *Trois Cents*. Certes, il y a dans ce poème de Hugo, de l'esprit quarantehuitard et de l'idéologie humanitaire, ce qui fausse l'histoire et la transforme en pamphlet. Mais quelle puissance dans l'évocation de l'armée perse ! Et quel beau mythe ! Le Grand Roi a fait donner trois cents coups de fouet à la mer

pour la punir d'avoir, au cours d'une tempête, détruit ses ponts :

Et chacun de ces coups de fouet toucha Neptune.
Alors ce dieu, qu'adore et que sert la Fortune,
Mouvante comme lui, créa Léonidas,
Et de ces trois cents coups il fit trois cents soldats,
Gardiens des monts, gardiens des lois, gardiens des villes,
Et Xerxès les trouva debout aux Thermopyles.

Cependant, ce que je préfère, ce que j'ai appris par cœur, c'est ce sonnet de Hérédia : *Epigramme votive.*

Au rude Arès ! A la belliqueuse Discorde !
Aide-moi, je suis vieux, à suspendre au pilier
Mes glaives ébréchés et mon lourd bouclier,
Et ce casque rompu qu'un crin sanglant déborde.

Joins-y cet arc. Mais, dis, convient-il que je torde
Le chanvre autour du bois ? — c'est un dur néflier
Que nul autre jamais n'a su faire plier —
Ou que d'un bras tremblant je tende encor la corde ?

Prends aussi le carquois. Ton œil semble chercher
En leur gaine de cuir les armes de l'archer,
Les flèches que le vent des batailles disperse ;

Il est vide. Tu crois que j'ai perdu mes traits ?
Au champ de Marathon tu les retrouverais,
Car ils sont restés dans la gorge du Perse.

Mais, si les guerres médiques sont le plus beau moment de l'histoire grecque, elles n'en devaient pas moins révéler la faiblesse congénitale, irrémédiable des Hellènes : l'individualisme des hommes et le particularisme des cités. Ce fut moins d'ailleurs une victoire de la Grèce qu'une victoire de Sparte et d'Athènes momentanément d'accord et momentanément unies. On est bien obligé de le reconnaître : la politique des Hellènes en face des Perses n'eut, au fond, rien de national. Jusque dans Athènes, les despotes orientaux avaient leurs partisans ; ils se recrutaient surtout dans les aristocraties que les Perses ménageaient et qui redoutaient un mouvement démocratique : par exemple, la noblesse thessalienne

ou les dynastes de la Béotie. Les ennemis d'Athènes, et combien nombreux ! ne voyaient pas sans plaisir le péril qui la menaçait. La politique intérieure influença donc la politique extérieure. Sparte est encore absente de Marathon où Athènes n'a trouvé que les seuls Platéens pour combattre avec elle, tant Lacédémone hésitait à secourir sa rivale ; elle ne se décidera que lorsqu'elle s'apercevra que le Péloponèse est en danger. Les guerres médiques avaient surpris les Grecs en pleines divisions, comme toujours.

Le redressement qui les sauva fut avant tout l'œuvre d'Athènes. Ce qui lui donnait des droits. Les Hellènes avaient d'ailleurs sur leurs adversaires des avantages dont ils surent profiter. Un avantage d'armement : à Marathon, les barbares à demi-nus, insuffisamment protégés par de légers boucliers, ne purent tenir contre ces « chars d'assaut » lancés à toute vitesse qu'étaient les hoplites bardés de fer. Avantage du terrain : les Grecs connaissaient le leur et ils savaient l'utiliser. Avantage de l'intelligence et de l'esprit d'initiative, alors que les autres, mal commandés, embarrassés dans leur propre masse, commettaient fautes sur fautes. Avantage de la mobilité et de la rapidité. Incontestable supériorité de commandement et, sur mer, supériorité non moins incontestable de la marine athénienne. C'est dire que la victoire grecque est celle de l'intelligence sur le nombre, de la valeur individuelle sur la masse et de soldats sur des hordes. Les Hellènes ont su « penser la situation » ; ils ont conduit la guerre en artistes de la stratégie et en virtuoses de la tactique. Victoire, donc, à la manière européenne déjà.

Car cette victoire des Hellènes dépasse dans ses conséquences lointaines l'Hellade. Plus d'un historien y a vu le commencement de l'histoire européenne. Par exemple, Wilamowitz-Mœllendorff qui, dans son *Stadt und Gesellschaft der Griechen*, écrit : « Les jours de Marathon et de Salamine » font époque : ils décident pour alors et pour toujours qu'il » existe une civilisation originale et plus haute, celle d'Eu» rope, et qu'elle apportera une autre forme de l'Etat et de » la société, supérieure à ce que possédait l'Orient aryen ou » sémite ».

On peut avérer, en effet, dans les guerres médiques le germe d'un sentiment continental. La Grèce s'est détachée politiquement de l'Asie : elle a pris conscience de soi-même, non pas en tant que nation — elle n'y arrivera malheureusement jamais — mais en tant que monde distinct de l'Asie, opposé à l'Asie. Elle date bien des guerres médiques, cette

conscience d'une civilisation supérieure, dont la mission est de s'étendre à l'univers entier ; elle eut bien pour foyer Athènes. L'idée d'une offensive en Asie, pour en finir une bonne fois avec les barbares, l'idée d'une conquête civilisatrice de l'Asie par la Grèce, est la conclusion intellectuelle des guerres médiques, en attendant qu'Alexandre en fasse la conclusion politique.

* * *

C'était plus qu'une idée : une nécessité. Les guerres médiques n'avaient eu qu'un résultat négatif. On avait repoussé l'adversaire, mais on ne l'avait pas vaincu. L'empire perse subsistait avec toute sa masse et tout son or, il était simplement mis sur la défensive. La question de la Grèce d'Asie ne se trouvait pas résolue. Les cités ioniennes craignaient avec raison un retour offensif de l'ennemi. C'est pourquoi Chios, Samos et Lesbos demandent la protection d'Athènes et placent leurs vaisseaux sous son commandement. Tel fut le début de ce que l'on appelle avec un peu d'exagération l'empire athénien. Son origine et son développement démontrent que la métropole avait compris la situation, qu'elle était décidée à en tirer toutes les conséquences : expulser les Perses de l'Egée, assurer la protection des cités ioniennes, poursuivre en Asie même, par la diplomatie et par les armes, l'offensive ainsi préparée. Pour commencer, elle prend la résolution hardie d'aider l'Egypte qui vient de secouer la domination du Grand-Roi. Elle envoie une flotte sur le Nil, débarque des troupes... L'échec. Qu'est-il arrivé ?

Athènes a trop présumé de ses forces. Sa démocratie lui a fait commettre une erreur irréparable dans sa politique égéenne. Elle a bien vu que, pour exploiter le succès des guerres médiques, pour venir à bout du Perse, il faut une Grèce unie. Cette union, elle en prend l'initiative : la ligue de Délos. Au début, Athènes se contente d'une présidence politique et d'un commandement maritime. Puis elle succombe à la tentation d'un impérialisme qui ne tarde point à devenir oppressif. Elle entraîne ainsi contre elle ceux mêmes qu'elle aurait dû entraîner avec elle, à commencer par Lacédémone, sa vieille rivale qui jalouse son prestige et s'inquiète de ses progrès. Les deux seules puissances qui auraient pu assurer alors, et pour des siècles peut-être, la sécurité et la prédominance de l'Hellade : Athènes sur mer, Sparte sur terre, se divisent au lieu de s'unir : tel est le crime commis

contre l'Hellade, contre l'Europe aussi. D'où la guerre du Péloponèse et ses conséquences.

De toutes ces conséquences, celle qui doit nous retenir était inévitable : l'intervention étrangère. A partir du moment où les Hellènes s'affaiblissent par leurs divisions intérieures, les Perses rentrent dans les affaires grecques. Les Spartiates en sont les premiers responsables, lorsqu'ils vont chercher, contre Athènes, les subsides et l'appui de la Perse. Passons sur les détails de ces tristes années où l'on voit l'Hellade se détruire soi-même, pour arriver à cette humiliante conclusion : Artaxerxès II convoque à Sardes, au printemps de 386, les représentants de Lacédémone, d'Athènes, de Corinthe, d'Argos et de Thèbes : c'est pour leur imposer un arbitrage et une paix qui sont en réalité le *Diktat* d'un vainqueur : « Le roi Artaxerxès considère comme juste que les » villes d'Asie ainsi que les îles de Clazomènes et Chypre lui » appartiennent, et que les autres cités grecques, petites et » grandes, restent autonomes, à l'exception de Lemnos, d'Im- » bos et de Skyros qui seront, comme par le passé, possessions » athéniennes. Si quelque cité se refuse à cette paix, je lui » ferai la guerre, de concert avec ceux qui l'acceptent, sur » terre et sur mer, avec mes vaisseaux et mes trésors. » Tels sont les termes de la décision hautaine que le Grand-Roi fait remettre par un satrape aux délégués, avec la complicité de Sparte. Le représentant de celle-ci était le navarque Antalcidas : d'où le nom, infamant pour Lacédémone, de paix d'Antalcidas que l'histoire donne à cette capitulation. Je cite Droysen, dans son *Histoire d'Alexandre le Grand* : « La paix » d'Antalcidas avait remis entre les mains du Grand-Roi et » de ses satrapes un levier puissant pour désorganiser de plus » en plus la race grecque en entretenant avec soin les dis- » cordes qui régnaient entre les principaux Etats, et, tandis » que toutes les grandes questions politiques étaient tranchées » en Grèce par les « ordres » du Grand-Roi, ils pouvaient » attirer près d'eux autant de troupes helléniques bien dis- » ciplinées qu'il leur semblait nécessaire. »

Le Grand-Roi et ses satrapes ont besoin des mercenaires grecs pour soutenir un empire trop vaste et qui se désagrège, lui aussi, dans les intrigues, les assassinats et les rébellions : relire l'*Anabase*. Les Grecs sont donc bien placés pour se rendre compte de la faiblesse réelle qui se cache derrière cette menaçante façade. Si les Perses intriguent chez eux, ils intriguent tout autant chez les Perses. Les uns attisent les divisions des autres, et la réciproque est vraie. Voilà donc les

deux politiques de nouveau enchevêtrées. Artaxerxès II était redoutable. Son successeur Artaxerxès III Okhos le sera plus encore, mais Darius III Codoman cessera de l'être. Déjà, au moment de l'essor thébain et du relèvement athénien, l'amitié ou l'hostilité du Grand-Roi ne pèsent plus grand'chose dans les décisions. L'idée se précise alors, de porter le dernier coup à cet empire vermoulu dont on sait qu'il s'émiettera au premier choc. Je cite encore Droysen : « L'idée d'une lutte » nationale contre la Perse n'avait jamais cessé de hanter » l'imagination grecque : c'était pour les Hellènes ce que fut, » des siècles durant, pour la chrétienté occidentale la lutte » contre les infidèles. Sparte elle-même avait cherché, du » moins pendant un certain temps, à cacher sous ce masque » son avidité et sa passion de dominer ; Jason de Phères » avait vu dans cette guerre nationale à laquelle il se pré- » parait la justification de la tyrannie qu'il avait fondée. » Plus l'impuissance et la désorganisation intérieure de l'im- » mense empire oriental devenait évidente, plus il semblait » devoir être facile et lucratif de l'anéantir, et plus aussi » l'attente, l'idée que cet événement devait et pouvait s'ac- » complir était devenue générale et assurée. » Isocrate eut la gloire de l'avoir compris et d'avoir prêché l'union de tous les Hellènes contre les Perses pour l'achèvement des guerres médiques.

* * *

La conquête de l'Asie par Alexandre fut donc l'aboutissement nécessaire de ces guerres, la réaction, comme le dit M. Piganiol, de la Grèce sur l'Orient. Mais l'œuvre d'Alexandre devait achever d'épuiser la Grèce. Elle demeurait d'ailleurs incomplète : ce ne seront plus les Hellènes, mais les Romains qui la termineront. Et ils la termineront en commençant par s'emparer de la Grèce.

La revanche de celle-ci sur les Romains sera l'empire byzantin. Mais il va provoquer une nouvelle réaction de l'Orient sur la Grèce. Elle se fera en deux temps : l'influence croissante de l'Orient dans la civilisation byzantine, la conquête turque. Après quoi, la Grèce disparaîtra pendant près de quatre siècles sous la domination ottomane, jusqu'au moment où elle se sentira de nouveau assez forte pour s'en libérer : cette dernière réaction de la Grèce sur l'Orient donnera naissance, en 1830, au royaume des Hellènes. Telle est la filiation.

IV

Le second problème que pose l'histoire de la Grèce antique, est celui de l'hellénisme et de son assimilation par l'Europe.

Il est arrivé ceci à la Grèce : elle a produit une civilisation beaucoup plus grande qu'elle et qui finira par l'écraser.

Ce qui étonne, en effet — ne pas crier au miracle — c'est, comparée à la grandeur de sa civilisation, la petitesse de l'Hellade. De quelle manière expliquer cette antithèse ?

La civilisation hellénique n'est pas le fruit d'une Grèce unifiée. Elle a des foyers dispersés : les cités ; Athènes en tête, mais non d'une manière exclusive comme, plus tard, l'unique Rome. Il le fallait pour que cette civilisation pût s'édifier à la mesure de l'homme et prendre son caractère universel : il le fallait pour qu'elle pût se répandre dans le Proche-Orient, jusqu'aux Indes, et sur le pourtour de la Méditerranée, jusques aux Colonnes d'Hercule — et c'était alors le monde. L'hellénisme se diffusa, moins par conquêtes territoriales que par fondations de cités.

La cité, cependant, se mourait de son vice organique : le particularisme, l'individualisme. Il arrivera donc un moment où la Grèce fléchira sous le poids de sa propre civilisation, se dérobera politiquement sous elle : elle était un trop fragile support.

C'est à ce moment que la civilisation grecque sort peu à peu de la Grèce. L'hellénisme se dissocie de l'Hellade. Il continue d'avoir une histoire tandis que l'Hellade a perdu l'indépendance et qu'Athènes déchue tombe lentement au rang de bourgade. L'hellénisme que l'Hellade historique, classique, n'a plus le droit de revendiquer pour elle, sinon comme un passé, d'autres vont le recueillir, développer, transformer : l'Orient hellénistique, l'empire romain, le christianisme, Byzance, l'Europe de l'humanisme et de la Renaissance, les littératures modernes enfin. Désormais, l'hellénisme appartient à tout le monde civilisé.

L'histoire de l'Hellade cesse mais l'histoire de l'hellénisme continue. Province macédonienne, province romaine, province byzantine, province turque, pour, en 1830, ressusciter en petit royaume indépendant mais faible, la Grèce

propre ne vivra plus, durant des siècles, que d'une vie subordonnée, asservie. Son histoire politique est sortie du grand cadre. Ce cadre, l'histoire de l'hellénisme contribue cependant à l'agrandir encore. Les états de l'hellénisme se succèdent jusqu'au moment où l'état européen sera une ascension, aux yeux des humanistes émerveillés, dans l'universel.

On se tromperait donc si l'on ne voyait dans l'hellénisme qu'un modèle *ne varietur* : le trésor des classiques grecs et du grec classique. Il existe, ce trésor, il est sauvé des barbares ; chaque état de l'hellénisme le transmet au suivant : la course au flambeau ; il a son culte et ses écoles. Mais, essence de l'hellénisme, il n'est pas tout l'hellénisme. Celui-ci reste multiforme, vivant, dynamique dans ses incarnations successives. Toutes n'ont point la même valeur, beaucoup sont des décadences : aucune de ces décadences n'aboutit à la mort. L'hellénisme de Byzance ou celui du christianisme primitif et des Pères sont tout de même des renouvellements profonds ou d'éclatantes résurrections.

Voilà pour nous faire comprendre ce rôle de propulseur joué par l'histoire grecque, j'entends celle du milieu naturel et restreint durant l'époque hellénique. L'Hellène élabore l'hellénisme, puis il le lance à travers le monde. Mais l'effort lui brise les reins.

C'est le sort de tout peuple qui a fait, durant de longs siècles, l'effort de produire une grande civilisation. A la fin, il s'y épuise: il meurt ou il s'endort — mais il pourra se réveiller. Cependant, sa civilisation vient enrichir le trésor commun de la civilisation européenne, la seule qui se soit révélée capable d'être universelle.

CHAPITRE III

La cité grecque et ses caractères

Avant de montrer comment l'hellénisme, après avoir échappé à l'Hellade trop faible pour le porter et trop décadente pour le renouveler, arrivera jusqu'à nous par une série d'états qui finiront par l'incorporer dans la civilisation universelle, il s'impose de le prendre à son sommet classique et de dégager sa pensée.

Et d'abord, sa pensée politique, car, lorsqu'il s'agit des Hellènes, elle est pour tout le reste déterminante. Mais on ne saurait la comprendre bien, et tout le reste avec, si l'on ignore ce qu'est cette forme spécifiquement grecque de la vie publique : la cité.

I

Toutes les fois que nous disons politique, rappelons-nous que nous parlons grec. C'est aux Hellènes, en effet, que revient cette gloire parmi tant d'autres, d'avoir été les premiers à réfléchir sur la politique. Ils l'ont fait entrer dans la philosophie. Il y ont introduit la morale, la notion du juste et de l'injuste. Ils l'ont subordonnée à des lois. Ils ont vu en elle une des formes les plus nécessaires mais aussi les plus belles de l'activité humaine, la première même, selon Aristote. Ils ont compris qu'elle avait pour but de créer autour de l'homme un milieu où il pût vivre humainement. Pour cela, ils ont cherché un point d'équilibre entre l'ordre et la liberté. En bref, ils ont humanisé la politique. Ce fait est d'une impor-

tance primordiale. La politique cesse de se servir de l'homme pour le servir, l'homme devient son but, non plus son instrument. C'est par cet humanisme que l'Hellade se sépare de l'Asie et s'affirme européenne.

Mais il n'est encore que de la philosophie, de la théorie. N'allons point évoquer trop vite le libéralisme. La politique des Grecs est celle d'un peuple antique, donc plus près que nous de la barbarie et même de la primitivité. Quant à leur pensée, pour la saisir, il faut sans cesse la confronter avec les faits. Alors se vérifie une faiblesse que l'histoire a révélée depuis longtemps. Décidément, l'histoire grecque donne trop de démentis à la civilisation grecque, à la noblesse des idées, au patriotisme des discours. Déjà Wilamowitz-Mœllendorff, dans son étude : *Staat und Gesellschaft des Griechen,* parue chez Teubner en 1910, relève que la politique des Hellènes apparaît étroite et mesquine si on la compare aux écrits de Platon et d'Aristote. Mais il faut aller plus loin et reconnaître qu'avant la décadence elle fut dure et après, horrible.

Il n'en reste pas moins que les Hellènes nous ont légué une forme originale, parfaite en soi, de la société politique, celle de la cité. Cela n'est pas pour rien que politique dérive de *polis*. Après quoi, ils nous ont fourni deux expériences opposées mais singulièrement instructives : celle du « totalitarisme » spartiate et celle de la démocratie athénienne. Enfin, avec Alexandre, ils ont fait le premier essai d'une monarchie universelle. Rien de cela n'est perdu pour nous, tout agit encore en nous, dans notre vie contemporaine. Echecs ou réussites, théories ou réalisations, la politique des Hellènes n'a cessé de nous travailler : que l'on pense au problème de la démocratie ! Elle est donc actuelle, plus que jamais.

* * *

La première idée, l'idée centrale, que l'on trouve dans cette politique, est donc celle de l'homme.

On a fait tant de phrases sur l'humanité des Hellènes, que je me sens obligé d'être précis pour ne point répéter des lieux communs. Pourquoi donc la Grèce, au contraire de l'Orient voisin, a-t-elle attaché un tel prix à la vie humaine ?

C'est en replaçant l'Asie face à l'Hellade que l'on pourra le comprendre. Maigre et sèche, déchiquetée et dispersée, toute divisée en étroites cellules, l'Hellade a dégagé l'homme

en se dégageant soi-même du monde égéen. L'Asie est un macrocosme, la Grèce, un microcosme : mesurez les cités d'Athènes et de Sparte à l'empire des Achéménides. Mais dans les microcosmes l'homme prend toute sa valeur. En tant qu'individu, loin de se noyer dans la foule anonyme, il s'affirme unité active de la société politique ; en tant que personne, il est quelqu'un dont la société a besoin. Qu'est-ce que la stratégie des guerres médiques ou celle d'Alexandre ? L'opposition de l'homme à la masse et sa victoire sur la masse. Mais cette victoire, comment le Grec l'a-t-il remportée ? Par son entraînement physique et son intelligence.

C'est en étudiant ces deux guerres, de défense l'une et de conquête l'autre, que l'on apprend le prix du Grec pour la Grèce. D'hommes, elle en avait peu ; d'où la nécessité, et de les utiliser, et de les ménager. Si l'on me passe une expression bien matérialiste — et bien contemporaine — l'Hellade, pauvre en ressources naturelles, ne possédait d'autre « matière première » que l'homme. Son existence, son salut et son progrès dépendaient du travail humain, de l'intelligence humaine. Elle se voyait réduite dans tous les domaines, à remplacer par la qualité la quantité qu'elle ne pouvait avoir. Son seul avantage résidait dans la perfection. Connaître l'homme, l'éduquer, lui donner conscience de sa personnalité, de sa supériorité sur les esclaves et sur les barbares, lui insuffler l'orgueil d'être Hellène, c'est-à-dire civilisé : voilà pour l'Hellade le moyen d'entreprendre et soutenir cette dure lutte pour la vie où elle finira par s'épuiser. Et cet épuisement se révélera précisément par la disette d'hommes : **l'oliganthropie.**

De cette nécessité sort une tendance au bout de laquelle on choit dans la déformation individualiste : émiettement, division, anarchie. Tant il est vrai que tout régime périt par **l'exagération de son propre principe.**

II

Le régime de l'Hellade c'est donc celui de la cité. Ce régime lui est organique. Il correspond à la nature de la Grèce et au caractère du Grec, il est le produit de la terre et de l'histoire. Pourquoi, voilà ce qu'il nous intéresse de **savoir.**

* * *

Comment procéder ?

Opérer sur la cité grecque une sélection de caractères, évoquer son « idée séparée ». Or c'est en essayant de la ramener à ses éléments essentiels que je me suis trouvé pris entre deux maîtres : Fustel de Coulanges et Gustave Glotz. Montrer en quoi ils s'opposent, en quoi ils se complètent, c'est déblayer le terrain avant d'y reconstruire la *polis*.

La première édition de la *Cité antique* est de 1864 : celle que je possèdais déjà comme étudiant est la dix-huitième, parue chez Hachette en 1903. Pour comprendre ce que Fustel de Coulanges a voulu faire, il ne faut pas oublier le sous-titre de son ouvrage : étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. Fustel a donc cherché à déterminer les principes et les règles d'après lesquels se sont gouvernées les deux grandes sociétés antiques, la grecque et la romaine. S'il les a prises ensemble dans une même synthèse, c'est « parce » que ces deux peuples, qui étaient deux branches d'une » même race, et qui parlaient deux idiomes issus de la même » langue, ont eu un fond d'institutions communes, et ont » traversé une série de révolutions semblables ». En effet, le grand historien voit surtout le semblable, tandis que M. Glotz voit surtout le différent, le spécifiquement grec.

Dans son livre sur Fustel de Coulanges, Paul Guiraud, avec un respect affectueux, avait déjà touché, en 1898, le point faible de la *Cité antique*. Que l'auteur ait « réussi à » montrer la place énorme que la religion occupait dans la » vie sociale des anciens, c'est ce qu'il serait puéril de con- » tester ; mais ce qui est le plus douteux, c'est la parfaite » exactitude du tableau général qu'il nous présente. Nous » avons fait », dit-il, « l'histoire d'une croyance. Elle s'éta- » blit : la société humaine se constitue. Elle se modifie : la » société traverse une série de révolutions. Elle disparaît : » la société change de face. » Il semble que ce soit là une loi beaucoup trop simple et que ces événements aient été amenés par des causes bien plus complexes. La théorie que Fustel avait en vue et qu'il cherchait à démontrer avec tant de relief et de prestige, « énonçait avec force une vérité, elle n'énon- » çait pas toute la vérité... Les anciens... ont eu les sentiments » et les idées qu'il leur prête : mais ils en ont eu aussi beau- » coup d'autres dont il ne parle pas. »

Voici maintenant mon opinion :

Fustel de Coulanges a replacé les croyances à la base de la cité antique : c'est là son mérite et il ne lui sera point ôté. D'abord parce que c'est vrai, ensuite parce qu'il écrivait à

un moment où l'on n'avait pas retrouvé encore le sens de la religion antique et où l'on continuait de ne voir en elle qu'une belle mythologie. Cela dit, les études grecques ont fait tant de progrès depuis 1864, que certaines de ses théories ont vieilli. Puis Fustel aimait la logique dans la pensée et l'harmonie dans la forme : c'est d'ailleurs à cela que son livre doit d'être un chef-d'œuvre de composition et de style, d'où la valeur qu'il ne cessera jamais de posséder. De la famille à la phratrie, de celle-ci à la tribu, de la tribu à la cité, Fustel cherche avant tout à suivre la persistance et le développement de la cellule primitive. Il ne tient donc point assez compte du fait que ce développement par cercles concentriques ne s'est jamais déroulé avec cette belle régularité.

Ici, dans sa *Cité grecque*, Bibliothèque de synthèse historique, 1928, M. Glotz intervient : « Ce n'est pas ainsi qu'évo» luent les sociétés humaines : ce ne sont pas des figures de » géométrie, mais des êtres vivants, qui ne durent et ne gar» dent leur identité qu'à la condition de se modifier profondé» ment. En réalité, la cité grecque, tout en conservant l'institu» tion familiale, n'a pu grandir qu'à ses dépens. Elle a dû faire » appel dans le groupe primordial aux énergies individuelles » qu'il comprimait. » Certes, mais cet appel aux énergies individuelles devait aboutir en fin de compte à la destruction de la cité : cela, d'ailleurs, M. Glotz ne le conteste point. La cité grecque repose sur deux grandes constantes : les croyances et la famille. Lorsqu'elles s'effritèrent, la *polis* entra en décadence et finit par s'écrouler.

M. Glotz s'en tient donc à une méthode strictement historique. Il suit les faits. Ils lui apprennent qu'il n'y eut en réalité aucune opposition entre la liberté individuelle et l'omnipotence de l'État, comme le croit Fustel, mais que, dans la cité, la puissance politique et l'individualisme ont progressé côte à côte, en s'appuyant souvent l'un sur l'autre. Il se conclut tacitement une alliance temporaire entre l'individu et l'Etat pour se libérer ensemble des entraves gentilices, du régime aristocratique.

Le cas de Sparte mis à part, la cité grecque était trop petite pour que l'Etat parvint jamais à faire de l'individu un simple « assujetti ». La *polis* ne devait point périr par étatisme comme l'empire romain, mais par individualisme. Dans son cercle étroit, l'individu, la famille et l'Etat inscrivent un triangle. Comment, ces trois forces étant en présence, les choses vont-elles se passer, voilà ce que montre M. Glotz. Il ramène l'histoire des institutions grecques à trois périodes.

« Dans la première la cité se compose de familles qui gar-
» dent jalousement leur droit primordial, et soumettent tous
» leurs membres à leur intérêt collectif ; dans la seconde, la
» cité se subordonne les familles en appelant à son aide les
» individus libérés ; dans la troisième, les excès de l'indivi-
» dualisme ruinent la cité, au point de rendre nécessaire la
» constitution d'États plus étendus. » Alors, sonne l'heure de la Macédoine, en attendant celle de Rome.

III

Après voir fait avec ces deux guides le tour de la cité, entrons-y.

Qu'est-elle ?

La cellule politique et sociale de la vie grecque, le milieu où le Grec trouve réunies les conditions de son développement économique et personnel, le foyer de toute la civilisation. Plus encore : le temple des dieux. Quand la *polis* entrera en décadence, elle y laissera son indépendance et sa dignité de république pour n'être plus, à la fin, qu'une pauvre bourgade avec des institutions qui avaient été politiques mais ne sont plus que municipales. Alors, la vie grecque se trouvera déracinée. L'hellénisme quittera l'Hellade. Il sera repris en charge par d'autres qui le canoniseront dans sa perfection classique, formes artificielles et langue morte.

Mais quels sont les caractères de la cité ?

* * *

La configuration du sol détermine le premier : étroitesse des dimensions, particularisme d'esprit. Je l'appellerai, à la suisse, le caractère cantonal.

La géographie, que nous a-t-elle appris ? Que la terre grecque est montagneuse. Son relief évoque un labyrinthe. D'où une succession de compartiments. Chacun forme un milieu clos, naturellement autarcique.

C'est dans un tel milieu que se fixera la *polis*. « L'Hel-
» lade », écrit M. Glotz, « forme ainsi d'innombrables can-
» tons, dont chacun est le réceptacle naturel d'une petite
» société. Le morcellement physique détermine ou tout au
» moins facilite le morcellement politique. Autant de com-
» partiments, autant de nationalités distinctes. Qu'on ima-

» gine, dans un vallon fermé, des pâturages au bord des ruis-
» seaux, des bois sur les pentes, des champs, des vignobles et
» des olivettes suffisant à nourrir quelques dizaines de mille
» habitants, rarement plus de cent mille, et puis une butte
» pouvant servir de refuge en cas d'attaque et un port pour
» les relations extérieures : on se fera une idée de ce qu'est
» pour un Grec un Etat autonome et souverain. »

C'est ici qu'apparaissent une force et une faiblesse. La force se trouve dans l'intensité de la vie sociale et politique à l'intérieur de chaque cité, la faiblesse, dans l'émiettement, le particularisme de ces cités trop nombreuses. En son étude sur la *polis* grecque — au premier volume des *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* Paderborn, 1907 — M. Henri Francotte, professeur à l'Université de Liège, gémit sur la variété infinie et presque désespérante des organisations politiques en Hellade. Selon Diogène Laërce, Aristote aurait décrit cent cinquante-huit cités ; mais, selon M. Glotz, il y en a dix fois plus. « Partout, à quelques kilomètres de
» distance, une butte sert de borne à une frontière. Un com-
» partiment infime, accoté contre une montagne, traversé
» par un ruisseau, échancré par quelques baies, est un Etat.
» Il suffit de monter sur l'acropole qui en est le réduit, pour
» l'embrasser tout entier du regard. Cette ville, ces champs,
» ces pâtis, ces boqueteaux, ces calanques, c'est cela la patrie,
» la patrie fondée par les ancêtres et que chaque génération
» doit laisser plus belle et plus prospère. Quelques esprits
» éminents ont bien pu se rendre compte à la réflexion qu'il
» est un peuple grec qui diffère des autres peuples par la
» langue, par la poésie, par l'art, par le culte des grandes
» divinités ; mais ceux-là mêmes sont restés longtemps sans
» aspirer à l'unité panhellénique, parce qu'à leurs yeux la
» grande supériorité des Grecs venait précisément de leur
» conception de la *polis*. Le monde barbare est composé de
» monarchies monstrueuses, masses inorganiques ; seul le
» monde grec répond à la définition de l'homme, qui est,
» dans la plénitude du terme, un être politique. »

* * *

D'où le deuxième caractère de la cité, le caractère humain.

A l'origine, la cité n'est pas une conception territoriale, mais familiale. Et toujours elle n'évoque immédiatement, ni une terre, ni des maisons, mais des hommes, des citoyens. Quand les citoyens délibèrent en plein air, sur l'agora, des

affaires publiques, c'est la cité. Nous dirions en Suisse qu'elle est une « landsgemeinde ». Comme celle-ci, elle a sa première forme, aux temps pastoraux et barbares, dans l'assemblée des guerriers. Elle se définit : le petit Etat qui se gouverne par ses propres lois.

Si la *polis* est un petit Etat, un tout petit, un « canton souverain », ce n'est pas seulement parce qu'elle est renfermée dans une cellule géographique, mais parce que son principe la veut ainsi. M. Max Pohlenz, professeur à l'Université de Gœttingue, nous l'explique en son ouvrage : *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, paru à Leipzig en 1923, dans la collection *Wissenschaft und Bildung*. Pour que l'homme soit pleinement homme, le milieu politique doit être restreint, et quant au territoire, et quant au nombre des citoyens. Au livre quatrième, chapitre quatrième, de sa *Politique*, Aristote déclare : « Le propre de la cité est de se » suffire à soi-même... Quel serait le général qui pourrait » commander une multitude excessive ? Quel héraut pourrait » s'en faire entendre, s'il n'a une voix de stentor ?... Pour » juger des droits de chacun, il faut que les citoyens se con- » naissent et s'apprécient les uns les autres. » Dans une cité trop nombreuse, « il est facile aux étrangers et aux domici- » liés de s'immiscer dans le gouvernement, car il n'est pas » difficile d'échapper à la surveillance dans une multitude » excessive d'habitants ». On voit que, dans ce passage et tout ce chapitre, Aristote pense aux barbares, à l'*ethnos* des Perses, à quoi il oppose avec orgueil la *polis ;* on y voit aussi qu'il regarde les citoyens comme une classe aristocratique.

Donc, les droits du citoyen et l'exercice de ces droits, les libertés personnelles, l'égalité intérieure, la défense commune, la sécurité, l'indépendance, tout exige de la cité qu'elle soit petite. « C'est que, dit encore M. Pohlenz, l'Etat » est pour l'Hellène quelque chose de bien plus concret que » pour le moderne. » Il n'est en rien cette puissance anonyme qui gouverne les hommes de haut et de loin, qui, de bureau en bureau, d'instance en instance, finit par atteindre le citoyen pour l'accabler d'impôts, diriger son économie, réglementer son existence et ne lui laisser enfin que cette fiche de consolation : le bulletin de vote, avec l'illusion de la souveraineté. Une démocratie moderne, même celle de la Suisse contemporaine, eût épouvanté le Grec. Il l'eût regardée comme un monstre encore plus contraire à la raison et à la nature que l'*ethnos* des Perses. C'est dire combien nos soi-

disant démocraties sont étrangères à celle d'Athènes : elles ont perdu tout droit à s'en réclamer.

La cité n'est qu'une famille élargie. On lui appartient ou par le sang, l'origine historique, ou par l'adoption. Elle n'existe que par l'usage personnel que le *politès* fait constamment de ses droits. La cité ignore « les droits de l'homme » : elle ne connaît que ceux du citoyen. En dehors d'elle, aucune vie possible : n'est-ce point Aristote qui affirme que, pour vivre hors de la cité, il faut être, ou un dieu, ou une bête ? « O patrie, ô demeure », s'exclame le chœur dans la *Médée* d'Euripide, « puissé-je ne pas être sans cité et traîner une » pénible existence dans la détresse et la plus lamentable » des souffrances ! » Point d'autre éducation que celle qui forme le citoyen. Point d'autre religion que celle de la cité. Les rapports normaux de la cité avec les autres cités, c'est la guerre que suspendent parfois des traités temporaires, car jamais les Grecs n'en conclurent de perpétuels.

Cet humanisme de la cité reste donc limité à la cité elle-même. On voit tout ce qu'il a d'étroit, d'exclusif et de dur, au moins dans sa conception. Car la pratique en sera vite adoucie par les mœurs, les relations économiques, l'influence enfin, des idées.

Cet humanisme est réel, mais il opère dans l'isolement. Il éduque l'homme en serre chaude. Il est dès lors facile de comprendre pourquoi la Grèce n'a jamais pu former une nation, pourquoi une confédération durable de cités n'a jamais pu s'y établir : la cité elle-même y répugnait, moins par égoïsme que parce qu'elle était faite ainsi.

Prenons comme il est ce phénomène historique, ce produit de la terre grecque. Voyons en lui une étape nécessaire dans la formation de l'Europe, un stage dans l'éducation politique de l'Européen.

Mais constatons que, si la Grèce est la Pan-europe, son nationalisme de cités annonce bien notre nationalisme d'États. Quant au principe spirituel qui sera le ferment de la civilisation européenne et lui conférera l'universalité, d'où viendra-t-il ? Ni de la *polis*, ni de ses lois, ni de ses dieux.

* * *

Le troisième caractère est urbain.

En effet, par la force des choses la cité allait évoluer vers la ville.

Comment ?

Je note que le premier sens de *polis* est celui d'un lieu de refuge entouré d'une palissade : d'où, par extension, lieu fortifié — *Burg* — puis ville, enfin cité au sens politique. Je note aussi qu'en latin on ne trouve rien de semblable : ni *oppidum*, ni *urbs* ne se sont jamais identifiés avec *civitas*. Enfin, je rappelle avec M. Francotte que « la Grèce est couverte d'un réseau de montagnes : les plaines cultivables sont » rares et étroites. Dans un semblable pays, il ne peut se » former de grandes agglomérations urbaines : d'autre part, » il n'est pas non plus favorable à l'occupation séparée par » familles. » D'où la forme intermédiaire de la cité. Voyons-la **se construire et se développer.**

Ce petit peuple, une fois fixé dans sa cellule géographique, de quels édifices a-t-il besoin pour sa défense, pour ses dieux, pour sa vie politique, pour sa subsistance enfin ?

Une enceinte, un sanctuaire, un « hôtel de ville », une **place d'assemblée, un marché.**

Cet ensemble architectural, c'est la cité.

Où se dresse-t-il ? Sur la hauteur : acropole se traduit exactement par ville haute. Là, sur cette butte que l'enceinte couronne, se trouve le prytanée, le foyer où les citoyens se réunissent pour célébrer le culte de la divinité poliade — et, dans le prytanée, l'autel où brûle perpétuellement le feu sacré — : là, le *bouleutérion*, siège du Conseil ; là encore, le palais des rois et, si le périmètre n'est pas trop étroit, les **demeures des principaux officiers.**

Au pied, une place est aménagée pour que les hommes libres se rassemblent et pour que se tienne le marché : l'agora. Elle est pour les Grecs ce que le forum sera pour les Romains. L'agora est le carrefour des routes. Plus tard, il y aura deux places, l'une pour l'assemblée et l'autre pour le marché, selon le conseil d'Aristote au quatrième livre, chapitre onze, de sa *Politique* : « La place destinée à servir » de marché pour les denrées de toute espèce, doit être » séparée de la place de la liberté, et située de telle manière » qu'il soit facile d'y transporter tout ce qui arrive de la mer, » **et toutes les autres productions du pays** ».

Comment cette *polis* primitive, refuge, puis citadelle féodale, s'est-elle agrandie jusqu'à devenir une ville ?

Autour d'elle, sous sa protection, sur les flancs de la butte, puis dans la plaine, des villages se sont établis : les cabanes des paysans, des artisans, des serfs, de tous ceux qui travaillent pour la cité et vivent d'elle. Puis les marchands

apparaissent et s'installent dans les logis moins pauvres et plus vastes. Peu à peu, ces agglomérations se rejoignent et forment la ville basse, l'*asty*, comme l'appellent les paysans qui se rendent au marché. « La ville dans la vaste campagne », « la ville aux larges voies », diront de l'*asty* les poèmes homériques.

Il arrivera un temps où le développement économique et l'attraction de la ville sur la campagne donneront plus d'importance à l'*asty* qu'à la *polis*, un temps où elles ne feront plus qu'une seule et même ville. Alors, il faudra construire une nouvelle enceinte, beaucoup plus étendue que l'ancienne, et la munir de tours.

Il eût été dangereux, à cause des pirates, d'établir la cité sur le bord de la mer. Le port en est donc éloigné. Mais une bonne route assure le trafic entre elle et lui.

Enfin, le territoire, parsemé de villages et de bourgades. Il a nom *démos*. Ce nom s'étendra d'une façon toute naturelle à l'ensemble des habitants : *démos*, peuple. Dans l'Iliade et dans l'Odyssée, le mot est pris, tantôt dans le premier sens et tantôt dans le second.

C'est quand elle est devenue ville souveraine du territoire, que la cité possède tout son sens politique : l'Etat. La cité, c'est « la ville et la terre » dont, au chant sixième de l'Odyssée, vers 177, Ulysse parle à Nausicaa aux bras blancs, la princesse qui fait la lessive, lorsqu'il la prend pour Artémis et, tombant à genoux, implore sa pitié. Ainsi disait-on, dans la vieille Suisse, la Ville et République de Fribourg, la Ville et République de Berne, *die Stadt und Landschaft Bern*.

En effet, veut-on avoir de la cité grecque une image animée, il ne faut point chercher de termes de comparaison dans nos villes modernes, mais dans les cantons de la vieille Suisse. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est Wilamowitz-Mœllendorff. Et il pense moins à Zurich, Bâle ou Genève qu'aux Waldstaetten. Evoquons donc Altorf ou Schwyz. Ce ne sont que des *Flecken*, des bourgades, mais elles possèdent tous les attributs architecturaux de la souveraineté : la grande église, l'hôtel-de-ville, l'arsenal et, en dehors, le champ — l'agora paysanne — où la landsgemeinde se réunit en plein air. Quelques belles demeures patriciennes et les magasins indispensables achèvent cet ensemble. Puis les maisons deviennent rustiques, fermes et chalets ; elles s'écartent, se dispersent dans la vallée et jusqu'au flanc des montagnes.

Essayons maintenant de nous représenter les dimensions territoriales de la cité en tant qu'Etat :

Sparte fut une puissance parce qu'elle dominait un territoire de 8400 kilomètres carrés. Au temps de sa plus grande expansion, Athènes était arrivée à 2650. En Sicile, on trouve les 4700 du domaine syracusain. Mais Argos n'en eut jamais plus de 1400, Thèbes, de 1000, Corinthe, de 880. Avec Syciône, on tombe à 360, avec Phlionte, à 180. Dans les 1615 kilomètres carrés de la Phocide, on trouve vingt-deux cités souveraines. La Crète a une superficie de 8600 kilomètres carrés : il s'y entasse, aux temps homériques, quatre-vingt-dix cités, aux temps historiques, encore plus de cinquante. J'emprunte derechef à la Suisse mes termes de comparaison. Le canton des Grisons, le plus grand de la Confédération, a 7185 kilomètres carrés, celui de Berne, 6885, celui de Vaud, 3252, celui le Fribourg, le mien, 1675. Les deux plus petits sont Genève avec 250 kilomètres carrés, sans sa part de lac, et Zoug, avec 239. Ces chiffres démontrent que rapprocher des cités grecques les cantons suisses n'est pas arbitraire. Déjà les humanistes ne s'exerçaient-ils point à des parallèles entre Berne et Sparte, Zurich et Athènes ? Au XVIIIe siècle, comparer Morat à Marathon, Saint-Jacques aux Thermopyles, sera un lieu commun : on le retrouvera jusque dans le *Childe Harold* de Byron, au chant III, stance 64, vers 2 :

Morat and Marathon twin names shall stand.

Avec le régime de la cité, l'Hellade nous a légué le premier type de civilisation urbaine. Voilà qui, pour l'Europe, est d'importance : notre civilation occidentale n'offre-t-elle pas un indéniable caractère urbain ? Si de Rome, prototype des grands pays, vient l'idée impériale, de la Grèce, prototype des petits pays, vient la conception fédérative de la cité et des « sympolities ». Une chaîne s'établit ainsi à travers l'histoire. En voici les anneaux : cités grecques, l'*Urbs Roma* elle-même et, durant la période urbaine de l'*imperium*, les municipes ; puis, — après la régression des villes, l'établissement des barbares et le haut moyen âge — l'éclosion urbaine du grand moyen âge, villes flamandes, rhénanes, suisses, italiennes. On arrive ainsi à la Renaissance et à l'ancien régime, pour aboutir à ce XIXe siècle dont l'industrialisme a produit ces villes tentaculaires qu'évoque Verhaeren. Une telle hypertrophie est d'ailleurs un signe de dégénérescence. Verrons-nous de nouveau mourir la civilisation urbaine, comme à la fin de l'empire romain ? A bien des indices, on est porté à le croire.

* * *

L'évocation de l'acropole sur les hauteurs, avec son enceinte qui était primitivement une simple palissade, dégage le quatrième caractère de la cité. Elle est un refuge, une forteresse. La nécessité qui l'a fondée est celle de la défense.

La cité évoque des hommes. Mais ces hommes sont des guerriers : « Un peuple républicain est celui où tous les » citoyens sont naturellement guerriers. » écrit Aristote au livre troisième, onzième chapitre, de sa *Politique*. On ne devient citoyen actif que du jour où l'on a reçu l'armure et prêté le serment.

Nous retrouvons donc en Hellade ce que nous trouvons dans toutes les sociétés primitives : le peuple, c'est l'armée, l'assemblée du peuple, la réunion des guerriers en armes, le *basileus*, le chef de bataille. L'organisation politique est la transposition de l'organisation militaire. Il fallait, comme l'écrit Denys d'Halicarnasse, « que le guerrier eût pour voisin » dans le combat celui avec qui, en temps de paix, il faisait » libation et sacrifice au même autel ». Armée, religion et organisation politique se confondent. Les magistratures impliquent, à l'origine, des commandements. On ne saurait donc toucher à l'armée sans toucher à la cité, et inversément. La cavalerie, c'est la noblesse : cavalier égale déjà chevalier : pour entretenir une écurie, il faut posséder domaine et serviteurs : il faut avoir des loisirs pour monter et dresser des chevaux, s'exercer avec eux chaque jour. L'infanterie, c'est la classe des hommes libres, des paysans, de ceux qui ont les moyens de posséder armes lourdes et armure. Les classes inférieures fourniront les rameurs de la flotte. Mais il arrivera que l'infanterie et la flotte prendront une importance croissante, tandis que diminuera celle de la cavalerie. Plus on exigera du fantassin et du marin, plus il faudra leur accorder de droits et de privilèges, car ils exigeront à leur tour leur part de pouvoir dans le gouvernement de la cité. Déjà, sous Dracon, selon le témoignage d'Aristote dans sa *Constitution d'Athènes*, « les droits politiques étaient donnés à ceux qui » étaient en état de s'armer en hoplites ». Une origine de la démocratie est là.

Si l'on veut reconnaître la nature militaire de la cité, voir en elle une organisation de défense commune, suivre le développement de son armée, c'est à Rome qu'il faut se placer plutôt qu'en Grèce. Pourtant, il y eut une cité grecque dont

la raison d'être demeure jusqu'à la fin la défense et la guerre, une cité organisée comme une forteresse avec le peuple pour garnison : Sparte.

* * *

A l'opposite, le cinquième caractère est économique.

Ce n'est pas le caractère primitif de la *polis*, mais le caractère postérieur de l'*asty*, la ville basse et le marché au carrefour des routes.

Le développement économique de la cité est aussi naturel que le développement militaire : la cité ne doit pas seulement se défendre, mais se nourrir soi-même : dans son étroit compartiment, elle est à la fois autarchique et autarcique. Au début, en même temps que refuge, forteresse, elle est aussi le centre où les propriétaires fonciers se rencontrent pour leurs affaires. Evoquons l'agora première, tout entourée de bancs, puis d'échoppes, où les artisans locaux, les potiers, les fabricants d'ustensiles et d'outils, exposent et vendent. Et déjà travaillent des intermédiaires : revendeurs, colporteurs. Peu à peu, l'industrie se spécialise et se ramifie le commerce. En s'agrandissant, la ville voit s'augmenter, et ses besoins, et son potentiel de consommation. Les produits de son propre territoire et ceux de ses voisins ne lui suffisent plus. Le trafic va s'étendre à l'extérieur.

C'est à partir du moment où s'établissent les foires, que la cité affirme son caractère économique. Ces foires ont lieu à l'occasion des fêtes religieuses : jeux d'Olympie, Panathénées d'Athènes, Délia de Délos en l'honneur d'Apollon. La Grèce est-elle en guerre, on promulgue des trèves sacrées pour assurer la sécurité des pèlerins. Le grand commerce, au sens qu'il faut donner à ce terme lorsqu'il s'agit de l'antiquité, transforme la physionomie de la ville. Les halles couvertes remplacent les marchés en plein air. La réglementation intervient. Les diverses marchandises sont dirigées vers des quartiers séparés par des clôtures. Les heures d'ouverture se succèdent. Des magistrats spéciaux — les agoranomes d'Athènes — inspectent, contrôlent, maintiennent l'ordre, tranchent les litiges. Il y a un corps de police. Des banques fonctionnent. On spécule sur les changes. Le lecteur curieux de détails les trouvera dans le livre de M. Glotz sur *Le travail dans l'ancienne Grèce* et dans celui de M. Toutain sur *L'Economie antique*. La prospérité aura d'ailleurs des conséquences

sociales et politiques. A l'aristocratie terrienne et militaire succédera une oligarchie d'argent. L'agrandissement de la ville se fera au détriment de la campagne dont elle aspirera la population. Il se formera un prolétariat urbain, une plèbe. Il se formera aussi une classe moyenne, une bourgeoisie. La démocratie instaurée pour mettre fin aux troubles, tournera par la démagogie vers le socialisme. Nous connaissons en grand ces phénomènes inévitables dont la cité grecque, en petit, nous donne les premiers exemples. Quand elle aura perdu la prospérité, elle ne connaîtra plus qu'une longue déchéance. Mais je note une remarque extraite de la *Politique*, livre III, chapitre 10 : « Une fois que les cités » s'agrandissent, peut-être n'est-il pas facile qu'il existe » d'autre gouvernement que la démocratie ». Aristote a dû soupirer en écrivant cette phrase. N'oublions pas qu'elle est applicable à la cité grecque seulement.

* * *

Ce qui frappe dans cette cité, dès que l'on se place au point de vue économique pour la regarder, c'est sa force expansive, colonisatrice. D'où un sixième caractère.

Une fois de plus, la première explication est dans la géographie : étroitesse du compartiment, insuffisance du sol, proximité de la mer.

A la *polis*, à l'*asty*, se joint maintenant le port. Il est l'ouverture sur le vaste monde : l'Egée d'abord, puis la Méditerranée orientale et le Pont-Euxin, puis la Méditerranée occidentale, enfin la mer extérieure, l'Océan. Par lui, la cité devient une métropole commerciale : Athènes, Milet, Corinthe, Délos, Rhodes, Byzance. Par lui, elle devient fondatrice de colonies. Sitôt le stade dépassé de l'économie domestique et agricole, la cité ne peut plus se nourrir soi-même : son autarcie primitive la condamnerait à la famine, si elle ne trouvait pas des débouchés, non seulement pour ses produits, mais pour ses hommes.

Ces débouchés, la mer les lui offre. Dès la préhistoire, on a, sur les côtes, piraté et trafiqué. Mais la cité se surpeuple. La voilà contrainte à essaimer. Tout l'y pousse : les bannissements, les invasions, l'esprit d'aventure, la nécessité. D'où cette aptitude coloniale qui lui donne dans l'histoire une physionomie particulière. Elle est une mère, souvent ingrate, qui engendre des filles, lesquelles en procréent d'autres à leur tour. On peut établir des filiations : Rosas en Espagne

est une colonie de Massalia, Marseille, qui est elle-même une colonie de Phocéens, tandis que Phocée eut pour fondateur, selon la tradition, l'Athénien Philogène, émigré en Asie-Mineure avec des Phocidiens et des Athéniens. Quant à Milet, fille de l'Ionie, elle multiplie les comptoirs, qui deviendront autant de cités, sur le bord du Pont-Euxin. Lorsque des émigrants quittent leur cité natale pour aller en établir une autre en Asie-Mineure ou en Sicile, ils allument au feu sacré de la mère-patrie celui qui brûlera perpétuellement, là-bas, sur le nouvel autel. Les cités-filles adorent les mêmes divinités poliades que la mère, si elles peuvent leur ajouter d'autres dieux ; elles sont organisées et construites sur le modèle de la cité-mère : ainsi, plus tard, les colonies italiques seront les réductions de Rome.

Et voilà comment la cité, malgré sa petitesse et son isolement, se répand au dehors, s'universalise. L'expansion de la cité grecque jusqu'à la conquête d'Alexandre, est l'œuvre, non de la Grèce en tant que nation, mais de la cité grecque, cette municipalité indépendante et souveraine.

* * *

Septième caractère : le religieux.

Il est le plus marqué de tous. Par lui se dégage l'originalité spirituelle de la cité ; il nous aide à comprendre sa force interne, en même temps qu'il nous explique le culte du citoyen pour elle.

Voici ce qu'en écrivait en septembre-octobre 1906 dans la *Science sociale*, Gabriel d'Azambuja : « La cité est... chose » sacrée, chose divine. On ne la sépare point des dieux qui » la protègent. On vénère les lois jusqu'à la superstition, et » Socrate, victime de ces lois, en fera l'apothéose dans une » prosopopée magnifique. Bien que la famille soit forte et » respectée, la « défense de la cité », bien ou mal comprise, » engendre des tyrannies... On ne regardera point si ce » citoyen est juste, comme Socrate, ni si sa présence est » nécessaire à la tête d'une armée, comme Alcibiade, ni » s'il vient de rendre un service signalé à Athènes, comme » les dix généraux des îles Arginuses... Dès qu'on le croit » coupable d'un crime contre les lois ou les dieux de la » cité, une colère formidable éclate et ce peuple intelligent, » de gaîté de cœur, tue ou proscrit ceux qui se mettent ou » semblent se mettre en travers de la passion ardente, fana- » tique, professée par le citoyen pour la Cité. »

Ce caractère sacré, divin, voilà ce que nous avons le plus de peine à comprendre aujourd'hui que l'État s'est laïcisé, qu'il est devenu indifférent, sinon hostile, aux croyances, et trop souvent persécuteur.

Mais la vie antique, la vie hellénique, était pénétrée de religion à un point qu'il nous est difficile de nous représenter si nous nous avérons incapables de nous insuffler pour un instant une âme grecque. Chaque acte de cette vie avait un caractère rituel, et surtout chaque acte public. Rien ne se faisait sans invoquer ou consulter les dieux. L'humain se perdait dans le divin, qui, à son tour, prenait la forme de l'humain. Entre l'humanité et la divinité, aucune limite précise. Trois sociétés cohabitaient dans la *polis* : celle des vivants, celle des morts et celle des dieux. Et il y avait entre elles des intermédiaires : les héros, les demi-dieux.

Si l'époque moderne est celle des séparations, l'antiquité, primitive en ceci, garde encore entremêlées les fonctions civiles, les fonctions militaires et les fonctions religieuses. Toute magistrature, à commencer par la royauté, revêt un caractère sacerdotal. Pourquoi ? Parce que toute institution a une origine religieuse. Comme l'écrit Fustel de Coulanges, « la confusion de l'autorité politique et du sacrifice était, » au temps des rois, complète ». Avant d'être l'emblème de la puissance politique, la couronne avait été celui de la puissance sacerdotale : quiconque, père de famille, magistrat ou chef d'armée, était appelé à invoquer les dieux ou à offrir un sacrifice, commençait par se mettre une couronne sur la tête. Lorsqu'à la royauté succédèrent les magistratures élues, l'empreinte sacerdotale ne disparut point. La filiation est visible dans la cité d'Athènes. Le premier des neuf archontes avait pour charge de présider à la vie religieuse, aussi portait-il le titre d'archonte-roi : cela n'empêchait point ses huit collègues de remplir également des fonctions sacrées et d'offrir des sacrifices. « L'archonte de Thèbes », écrit encore Fustel de Coulanges, « pendant le temps de sa charge, devait » porter une couronne, comme il convenait à un prêtre : la » religion lui défendait de laisser croître ses cheveux et de » porter aucun objet en fer sur sa personne, prescriptions qui » le font ressembler un peu aux flamines romains. La ville » de Platée avait aussi un archonte, et la religion de cette » cité ordonnait que, pendant tout le cours de sa magistra- » ture, il fût vêtu de blanc, c'est-à-dire de la couleur sacrée. » Ailleurs, les premiers magistrats s'appelaient prytanes. Par exemple, dans la cité insulaire de Ténédos. Aussi, lors-

qu'Aristagore, fils d'Arcésilas, fut élu prytane. Pindare, dans sa onzième Néméenne, invoqua-t-il sur lui la bénédiction de la déesse Hestia, la Vesta des Romains, sœur de Jupiter et de Junon, et patronne des prytanées. « Daigne accueillir » Aristagore dans ton sanctuaire et réunis à l'ombre de ton » auguste sceptre les citoyens qui veillent ensemble sur les » destinées de Ténédos ! Tous t'honorent de leurs libations » plus qu'aucune autre déesse, et brûlent en ton honneur la » graisse des victimes... Permets qu'Aristagore accomplisse » glorieusement, à l'abri des revers, les deux mois de magis- » trature. »

Ce texte nous apprend que le foyer de la cité, le nœud qui réunit et tient ensemble tous les membres, c'est, dans l'acropole aux puissants murs, le prytanée. Centre politique, mais d'abord sanctuaire. C'est là où l'on offre les sacrifices pour appeler sur le peuple la protection des dieux. C'est là où brûle perpétuellement le feu sacré. Malheur à la cité, s'il vient à s'éteindre ! Le premier devoir du roi, puis des magistrats élus, est de veiller sur lui et de l'entretenir.

Les lois ont, elles aussi, un caractère sacré. Elles s'appliquent d'abord à la religion avant de s'appliquer à la vie civile. Il ne s'agit pas encore de ces lois écrites et générales que l'on appelle *nomoi*, mais des *thesmoi*. « Tel est le mot » écrit M. Glotz, « qui désigne le plus anciennement les règles » essentielles du droit public. Ces règles sont d'une nature » essentiellement religieuse. Elles ne séparent pas encore le » temporel du spirituel. Prescriptions rituelles autant que » dispositions législatives, elles ne diffèrent en rien lors- » qu'elles traitent de la propriété, du mariage, de la succes- » sion, des crimes et délits, des relations politiques, ou lors » qu'elles fixent les rites des sacrifices, les honneurs dûs aux » morts, les formules des prières ou des serments. D'où vien- » nent-elles ? Personne ne le sait, ou plutôt on ignore la date » de leur origine, mais on ne doute pas qu'elles n'aient été » *établies (thesmos - tithémi)* pour l'éternité par les dieux. » Les dieux adorés dans les familles et dans la cité, mais » surtout la grande divinité poliade, les ont jadis insufflées » aux hommes ; et les plus vénérables d'entre elles, celles qui » sont nées du sol en même temps que le premier épi de blé, » ont pour auteur Déméter Thesmophoros. Elles sont répétées » de siècle en siècle par la tradition orale, léguées par le père » au fils dans les génè, communiquées par les génè aux prê- » tres ou aux magistrats de la cité, transmises dans la cité » elle-même d'âge en âge par les hommes, les *mnémones*, les

» *hiéromnémones*, les *aisymnétai*. Ce sont des textes très brefs, » rythmés pour mieux se fixer dans la mémoire, et qu'on » psalmodie sur un ton invariable. Ils n'ont pas besoin de » considérants, puisque ce sont des commandements d'en » haut ; ils ne donnent pas leurs raisons, puisqu'ils s'imposent » en vertu d'une autorité transcendante. Quand le temps les » rend obscurs, ou qu'ils sont trop incomplets, on a recours » pour les interpréter à des exégètes dont la fonction est » sacerdotale. Tout au plus éprouve-t-on à la fin le besoin » de les codifier, travail confié à des thermothètes. Mais leur » caractère sacré interdit d'y jamais toucher. Il en restera un » principe absolu : même lorsque les lois seront émancipées » de la tutelle divine, on en fera de nouvelles, on n'abrogera » pas les anciennes. » Et l'on peut ajouter que les nouvelles, nous dirions « les lois laïques », seront quasiment divinisées.

Plus tard, à l'avènement de la démocratie, la vie civile se détachera peu à peu de la tutelle religieuse. La confusion de la religion et de la politique cessera, jamais leur union. On commettrait une erreur profonde en s'imaginant, pour les besoins de la cause, que la démocratie athénienne fut laïque. Voici ce qu'en dit M. Robert Cohen : « On insiste à dessein » sur ce que l'on appelle le caractère laïc de l'Etat athénien. » D'accord, si l'on veut affirmer ainsi qu'il n'y avait point » à Athènes de théologie officielle, ni de textes sacrés aux- » quels il fallait croire, ni de prêtres chargés de faire res- » pecter un dogme immuable. Mais il n'y a rien là qui soit » particulier à Athènes et que l'on ne retrouve à Lacédémone, » à Corinthe, à Thèbes ou ailleurs. Bien plus, les Athéniens » étaient les gardiens des secrets d'Eleusis, autrement dit les » dépositaires d'un des rares « cultes à mystères » qui se soit » conservé en Hellade. Furent-ils plus tolérants que tant d'au- » tres Hellènes ? Nullement, et les procès d'impiété intentés » dans des buts précis, par exemple pour atteinte à la dignité » des divinités nationales, y furent même assez fréquents. » Exemple : le procès et la condamnation de Socrate.

C'est que religion et patriotisme étaient pour les anciens une seule et même piété. Bien plus, comme l'écrit Fustel de Coulanges, la piété patriotique « était pour eux la vertu » suprême et à laquelle toutes les autres vertus venaient » aboutir. Tout ce que l'homme pouvait avoir de plus cher se » confondait avec la patrie. En elle il trouvait son bien, sa » sécurité, son droit, sa foi, son dieu. En la perdant il perdait » tout. Il était presque impossible que l'intérêt privé fut en » désaccord avec l'intérêt public. » Ce patriotisme, la reli-

gion l'explique. La cité était incarnée dans sa grande divinité poliade : elle exigeait donc un culte. Quand un homme en était excommunié, il n'avait plus droit à son culte domestique et devait éteindre son foyer. Il ne perdait pas seulement sa patrie, mais sa famille ; sa terre et ses biens étaient confisqués au profit des dieux ou de la cité ; il cessait d'être père, frère ou époux, il cessait d'être homme.

C'est que l'on n'était citoyen que par l'admission au culte de la cité, non par les droits civils et politiques : celui-là était la source de ceux-ci. Renoncer au culte, c'était renoncer aux droits. Je cite encore Fustel de Coulanges : « Si l'on veut » définir le citoyen des temps antiques par son attribut le » plus essentiel, il faut dire que c'est l'homme qui possède » la religion de la cité. C'est celui qui honore les mêmes dieux » qu'elle, c'est celui pour lequel l'archonte ou le prytane offre » le sacrifice de chaque jour, qui a le droit d'approcher des » autels, qui pénètre dans l'enceinte sacrée où se tiennent les » assemblées, qui assiste aux fêtes, qui suit les processions et » se mêle aux panégyries, qui s'assied aux repas sacrés et » reçoit sa part de victimes. Aussi cet homme, le jour où il a » été inscrit sur le registre des citoyens, a-t-il juré qu'il prati- » querait le culte des dieux de la cité et qu'il combattrait » pour eux. Voyez les termes de la langue : être admis parmi » les citoyens, cela s'exprime en grec par les mots *meteinai* » *tôn hierôn*, entrer en partage des choses sacrées. »

Sacré était le citoyen lui-même. On le voit lorsqu'on le pose en face de l'étranger. Le citoyen est celui que les dieux de la cité protègent, l'étranger, celui qu'ils ne protègent point. L'étranger n'a pas le droit de les invoquer. S'il pénètre dans l'enceinte sacrée, il mérite la mort. S'il touche un objet du culte, il le profane, et cet objet doit être consacré de nouveau, après une cérémonie expiatoire. Même s'il est accueilli, protégé, reçu, l'étranger demeure exclu de la religion et du droit. Son état est inférieur à celui de l'esclave en ceci qu'au moins l'esclave se trouve rattaché aux dieux de la cité par l'intermédiaire de son maître. L'étranger, lui, ne peut être propriétaire ; à l'origine, il n'a pas même le droit de se livrer au commerce et les contrats qu'il passe sont, aux yeux de la loi, sans valeur. S'il arrive à un citoyen d'épouser une étrangère, on regarde ses enfants comme des bâtards. L'unique moyen qui reste à cet étranger pour s'établir au seuil de la cité, consiste à prendre un citoyen comme patron : la loi l'y oblige d'ailleurs ; il devient alors son client et se rattache par lui à la cité, ce qui lui vaut la protection de la loi. Mais il ne

saurait faire aucun acte civil qu'à la requête de son patron, et c'est sous son nom qu'il paie l'impôt.

Nul autant que l'Hellène n'a mis en pratique la fière devise anglaise : *right or wrong, my country*. Que disent, dans le *Criton*, les lois de la cité, lorsqu'elles parlent à Socrate que la cité vient de condamner à mort ? « Il faut » honorer sa patrie plus encore qu'une mère, plus qu'un père, » plus que tous les ancêtres, car elle est plus respectable, plus » sacrée, elle tient un plus haut rang au jugement des hom- » mes et des dieux. »

* * *

La religion de la cité grecque, de la cité antique, fait d'elle un foyer de nationalisme — si l'on peut employer ce mot sans être anachronique — mais aussi d'aristocratisme.

Car la cité est aristocratique. Tel est son huitième caractère. Et d'ailleurs celui de toute l'antiquité : c'est le mérite de Guglielmo Ferrero de l'avoir constamment mis en évidence. Ce caractère, l'antiquité va le léguer à l'Europe, le continent aristocratique par excellence.

Ce caractère est lié au précédent. Noblesse et religion ne font qu'un. Pourquoi l'émancipation des classes inférieures fut-elle si lente ? A cause de leur infériorité religieuse qui les excluait des cultes réservés aux eupatrides, les descendants des fondateurs de la cité. La classe des eupatrides, c'est la religion et l'État héréditairement organisés. Après eux, que sera jusqu'à la fin la cité, même démocratique ? Un milieu clos, exclusif. La cité se regarde comme parfaite en soi : elle voit dans l'étranger un être inférieur. Mais l'étranger pour elle, ce n'est point seulement le barbare, c'est aussi le voisin, le Grec de l'autre cité. Peu importe que le système soit monarchique, ou oligarchique, ou démocratique : le corps des citoyens ne s'en présente pas moins, face aux esclaves et aux étrangers, comme une élite restreinte et fermée. On aura beau prendre, après la cité hellénique, toutes les autres formations aristocratiques de l'histoire : le patriciat de Venise ou celui de Berne, la cour de Louis XVI ou celle d'Élisabeth d'Angleterre, on ne découvrira rien qui fût jamais aussi essentiellement aristocratique, et d'une manière, encore une fois, aussi exclusive que la *polis*.

A la base de cet « aristocratisme », il y a encore la religion. Je reprends : la cité a ses dieux à elle, les divinités poliades : l'offenser n'est-ce point offenser ses ancêtres, ses

héros, son fondateur et ses dieux ? Ceux-ci peuvent porter le même nom qu'ailleurs : ce n'est pas la même divinité, du moins à l'origine. L'Athéna d'Athènes n'est point la même que celle de Sparte ; durant la guerre de Troie, une Pallas combat pour les Grecs et une autre pour les Troyens. Dans les *Suppliantes* d'Eschyle, le héraut égyptien qui pousse vers les vaisseaux le chœur des Danaïdes, s'écrie : « Va ! Je ne » crains pas les dieux de ce pays ; ils n'ont, ni élevé mon » enfance, ni nourri mes vieux jours ».

Cet exclusivisme religieux a pour frère l'exclusivisme social. Replaçons-nous au point de départ : le *génos*. Les fonctions sacerdotales qu'exige le culte domestique, reviennent au chef qui les transmet à son fils aîné. L'idée religieuse se trouve donc liée à celle de la famille consanguine. Mais le culte familial, c'est celui des ancêtres, du fondateur. Or, n'avons-nous point là l'essence même de l'idée aristocratique ? Laissons-la monter de la famille à la phratrie, de la phratrie à la tribu, de la tribu à la cité : nous comprendrons pourquoi celle-ci reste aristocratique de nature, même lorsqu'elle est démocratique de fait. Que le pouvoir appartienne à quelques familles ou qu'il s'étende à tout le peuple, que le gouvernement soit exercé par un roi héréditaire ou par des magistrats élus, que l'on fasse partie de la cité par la naissance ou par l'adoption, le principe reste le même. La première pierre est toujours sous l'édifice.

Autre trait aristocratique : la survivance du passé et le culte des morts. La cité nous en donne encore l'exemple. Elle a un tel respect du passé qu'elle estime sacrilège de le supprimer ; elle y ajoute mais elle n'ose rien en retrancher ; elle s'organise de manière qu'il en demeure au moins les formes et les noms. Quant aux morts, la cité est vraiment construite sur leurs tombeaux. Les héros se voient les objets d'un culte égal à celui des dieux : n'est-ce point dans ce monde des morts qu'humanité et divinité se confondent ? Quel idéal propose-t-on au citoyen ? servir la patrie de telle manière qu'il puisse, après son trépas, être lui-même l'objet d'un culte. Voici un passage de Sophocle : « Mort, je ne serai » pas un habitant inutile de ce pays, je continuerai de vous » défendre contre vos ennemis, je vous serai un rempart plus » fort que des millions de combattants ».

Ces vers sont extraits d'*Oedipe à Colone*. Cette tragédie, de toutes les œuvres grecques, est celle où s'exprime de la manière la plus pathétique la piété à l'égard des morts. Elle a inspiré de belles pages à M. Georges Méautis, professeur

à l'Université de Neuchâtel ; je fais allusion à une étude parue en 1940 dans le recueil des travaux de la Faculté des Lettres : *L'Oedipe à Colone et le culte des héros*. Le sujet de cette tragédie c'est le retour d'Oedipe. Vieux et aveugle, guidé par sa fille Antigone, il trouve asile à Colone, bourg de l'Attique — Colone où naquit Sophocle. Après s'être purifié et avoir fait les libations, il s'enfonce dans le bois sacré des Euménides : appelé par la voix de Zeus, il s'en va et tout à coup disparaît. Le voilà désormais un des héros protecteurs de la cité athénienne dont il a reçu la suprême hospitalité.

Mais qu'est-ce que le héros ? Comme le montre M. Méautis, le héros n'est pas un dieu. Il a vécu autrefois dans le pays, dans la cité. Et, comme le chante Pindare au début de la sixième Néméenne, si la race des dieux et la race des hommes ont la même origine, la distance entre les hommes et les dieux est incommensurable. « L'humanité n'est que » néant, et le ciel d'airain, résidence des dieux, reste immua- » ble. Les hommes, il est vrai, ressemblent aux dieux, et par » la forme de leur corps, et par leur haute raison : ils n'igno- » rent pas moins où l'inflexible destin fixé par les dieux les » conduit. » En revanche, les héros sont les protecteurs des hommes. Ils incarnent l'idée de patrie. Gardiens de l'ordre et de la tradition, écrit M. Méautis, « les héros sont avant » tout les forces défensives de la terre et du pays ». Redoutables d'ailleurs, ainsi que tous les morts : ce n'est jamais impunément que l'on provoque leur colère et leur vengeance. Les *Perses* d'Eschyle illustrent cette croyance, car ce sont les héros d'Athènes qui, en réalité, ont vaincu son ennemi. Dans leurs tombeaux, ils demeurent ce qu'ils étaient dans la cité. Voici deux vers d'Eschyle dans les *Choéphores* : « La » dent féroce du feu ne dompte pas les sentiments du mort, » et un jour ou l'autre il révèle ses colères ». Ces deux vers, 324 et 325, éveillent en ma mémoire ceux-ci, de Verlaine, dans *Parallèlement* :

Les morts que l'on fait saigner dans leur tombe
Se vengent toujours.
Ils ont leur manière, et plaignez qui tombe
Sous leurs grands coups sourds.
Mieux vaut n'avoir jamais connu la vie,
Mieux vaut la mort lente d'autres suivie,
Tant le temps est long, tant les coups sont lourds.

Si Oedipe, dans la dernière tragédie de Sophocle — le poète avait quatre-vingt-dix ans lorsqu'il l'écrivit et elle ne fut jouée qu'après sa mort — incarne le héros, Etéocle, dans *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle, incarne le culte et l'esprit de la cité, tout l'ensemble des sentiments dont j'ai essayé de décrire le complexe. Etéocle est une des plus grandes figures de la tragédie grecque, la plus grande peut-être. Il est le type du chef, du féodal. Pessimiste, sachant la malédiction qui pèse sur lui et sur sa famille, ayant perdu toute confiance dans les hommes, il ne s'en sacrifie pas moins au salut de la cité. Il est vraiment un de « ces grands qui défendent les cités », comme il est dit au neuvième chant de l'*Iliade*, vers 396. Dès le début de la pièce, il adresse au peuple thébain cet ordre du jour : « Vous devez tous à cette » heure, ceux qui attendent encore la pleine force de la jeunesse comme ceux qu'elle a fuis avec l'âge, gonflant du » moins vos muscles pour en doubler la vigueur, chacun enfin » se donnant au rôle qui convient à ses forces, porter secours » à la cité, aux autels des dieux du pays — afin que leur » culte ne soit point à jamais effacé — à vos fils, et à la » Terre maternelle, la plus tendre des nourrices, qui, à l'heure » où, enfants, vous vous trainiez sur son sol bienveillant, a » pris toute la charge de votre nourriture et a fait de vous » les loyaux citoyens armés du bouclier qu'elle attend en » ce besoin ». Plus tard, il fait cette prière : « Zeus, terre, » dieux de ma patrie... épargnez du moins ma cité : n'arrachez pas du sol avec ses racines, entièrement détruite, proie » de l'ennemi, une ville qui parle le vrai parler de la Grèce, » des maisons que protège un foyer ! Ne courbez point un » pays libre, une ville fondée par Cadmos, sous un joug » d'esclave. Soyez notre secours. Je parle dans votre intérêt » autant que dans le mien, je crois : une ville prospère, seule, » honore ses dieux. » Pourquoi Etéocle ne porte-t-il pas, sur son bouclier d'airain, son blason ? « C'est qu'il ne veut point » paraître un héros, il veut l'être, et cultive en son cœur le » sillon profond d'où germent les nobles desseins. » Il sait d'ailleurs que, « pour les mortels, le succès n'est qu'un don » des dieux ». C'est pourquoi, à la fin de la tragédie, « Etéocle, en raison de son dévouement à la cité, sera, par décret, » enseveli en de pieuses funérailles. Plein de haine pour nos » ennemis, il a voulu mourir dans sa patrie, et, pur à l'égard » des temples de nos pères, il est mort sans reproche là où » il est beau de mourir pour les jeunes hommes. » Etéocle est devenu un héros. Mais quel fort sentiment, quel stimulant

pour un homme, de penser qu'un jour, il pourra, lui aussi, devenir un héros ! Un tel culte suppose à son origine un peuple aristocratique par essence, une race imbue de sa supériorité, des hommes éduqués à prendre pleine conscience d'eux-mêmes, de leur honneur mais aussi de leurs devoirs.

Ce caractère aristocratique de la cité est d'origine primitive. L'aristocratisme dont je viens de décrire les traits essentiels, est le caractère naturel des premières sociétés. Peu nombreuses, ayant à soutenir une dure lutte pour la vie, contre la nature et contre les hommes, elles ont besoin à la fois de cohésion et de protection. Où les trouvent-elles, sinon dans l'esprit de famille et de clan, dans le culte des mêmes ancêtres, du même fondateur ? Exemptes de tout individualisme, c'est là, dans ces sentiments premiers et forts, qu'elles puisent le dévouement de chacun à la cause, non de tous, mais de la communauté. Ce sont des sociétés guerrières — le guerrier est à l'origine de toute aristocratie — qui, jusqu'au moment où elles parviendront à s'enraciner, mèneront cette vie nomade, instable, dont le lien du sang forme la seule unité. A ce lien, elles ajouteront, sitôt devenues stables, celle de la terre : alors, la cité naîtra.

Son développement politique et social se fera dans le sens de la démocratie. Par quoi il s'avère que, malgré une opposition apparente, aristocratie et démocratie sont deux régimes parents. Celle-ci est la fille de celle-là. Fille en révolte contre la mère : c'est pourquoi elle ne comprend pas, ou comprend trop tard, que, pour être viable, elle doit reprendre, afin de les étendre à tout le peuple, les traditions et les principes qu'elle a reçus d'elle. Une démocratie a besoin du tonique aristocratique si elle ne veut pas dégénérer, si elle veut éviter les deux risques : l'individualisme anarchique, l'étatisme tyrannique. Il ne faut pas oublier que la forme démocratique apparaît si loin des origines qu'elle a nécessairement beaucoup perdu de l'énergie primitive et de l'élan vital qui animaient le premier clan et la première cité.

* * *

Et nous voici au neuvième caractère de la cité : elle est une fédération, celle des éléments primitifs qui l'ont lentement formée.

A la base, se trouve le *génos*, l'équivalent grec de la *gens* romaine : on a remarqué la parenté des deux noms.

Ce n'est pas la famille au sens restreint : le père, la mère, les enfants, mais la famille au sens large : l'ensemble de tous ceux qui descendent du même ancêtre et pratiquent le culte des mêmes dieux, en un mot, le clan. Celui qui le gouverne est le descendant le plus direct du premier ancêtre. Il a hérité cette charge de son père, il la transmettra au moment de sa mort à son fils aîné.

Gouvernement royal, il est paternel, autoritaire, mais non absolu. Sa limite est dans les *thesmoi*, mais aussi dans ces droits de l'honneur que revendique l'homme libre, le guerrier, et qu'il ne laissera jamais violer. A côté du père-roi, il y a sa femme qui règne sur la domesticité, sur les hôtes et sur les mères des bâtards de son époux, puisqu'elle seule peut engendrer des maîtres et seigneurs : survivance d'un lointain matriarcat, ce qui me donne l'occasion de renvoyer mes lecteurs au grand Bachhofen. Cette mère et reine est elle-même la fille d'un autre maître et roi. Le mariage est alors un acte juridique et politique, une alliance entre deux maisons.

Le *génos* est une formation puissante. Tous ceux qui en font partie sont liés les uns aux autres par le sang, prennent part ensemble aux cérémonies du culte domestique, combattent ensemble à la guerre, vivent ensemble sous le même toit, autour du même foyer. L'Iliade évoque, au chant sixième qui est l'entretien d'Andromaque et d'Hector, à partir du vers 242, « la très belle maison de Priam, construite avec » des portiques bien façonnés. Il y avait dans ce palais cin- » quante *thalamoi* de pierre taillée, bâtis les uns près des » autres. Là, les fils de Priam couchaient près des femmes » qu'ils avaient briguées : pour les jeunes femmes, il y avait » en face, de l'autre côté, à l'intérieur de la cour, douze » *thalamoi* bien couverts, faits de pierre taillée, bâtis les uns » près des autres : là couchaient les gendres de Priam auprès » des épouses qu'ils vénéraient. » Car cinquante frères et douze sœurs vivent dans cette royale demeure, mangent le même pain de la même huche, respirent la même fumée du même foyer. Ce qui fait soixante-deux ménages et plusieurs centaines de personnes.

A l'origine, les *génè* se comportaient d'une manière indépendante les uns des autres, guerroyaient même les uns contre les autres : enlèvements, razzias, représailles, vengeances, haines héréditaires. Mais par la force des échanges et celle de la défense commune, par les mariages surtout, des relations ne tardèrent point à s'établir entre

eux. De là est née la *phratrie*. A l'origine la *phratrie* était un compagnonnage de guerre ; le terme de confrérie en traduirait mieux l'esprit : *phratore* ou *phratère* en grec, *frater* en latin et frère en français, sortent de la même racine.

Cette fédération occasionnelle de phratries, conclue pour une expédition déterminée, devint, avec le temps et la fixation au sol, l'équivalent hellénique de la curie. Comme le *génos* est un groupe de familles qui descendent d'un auteur commun et pratiquent le même culte, la phratrie est un groupe de *génè* avec une idée, vraie ou supposée, de parenté.

Dans la suite, il arriva, et devait arriver, que, pour de plus grandes expéditions, des guerres plus dangereuses, les phratries se coalisèrent en tribus, *phylai*. Chacune, aussi, avait ses dieux, son cri de guerre et son roi, le *phylobasileus*.

Enfin, les tribus finirent par se grouper sous l'autorité d'un roi suprême. C'est le terme du développement.

Ces fédérations successives évoquent les temps lointains où les Préhellènes vivaient comme nous le décrit Wilamowitz. Mais tout change lorsque, de l'état pastoral, ils passent à l'état agricole.

A partir de ce moment, intervient un autre principe d'organisation que le principe gentilice : le principe territorial.

La terre nourricière, le compartiment avec ses étroites limites, éveillèrent chez les habitants, quels qu'ils fussent, le sentiment d'une appartenance commune. Le besoin d'unité politique allait faire naître la cité.

Les Hellènes avaient oublié ces origines lointaines, leur premier état barbare. Quand leurs yeux se sont ouverts sur le passé, ils ont vu la terre cultivée et la cité construite.

Quels sont alors les habitants ? D'abord les maîtres avec leurs organisations gentilices. Puis quelques indigènes, ultimes descendants des premiers occupants, enfin des hommes libres, mais placés hors des cadres gentilices, des paysans, *thètes*, *géôrgoi*, et des artisans, *démiurges*.

Voilà bien l'élément populaire dont l'importance et le nombre croissent à mesure que la cité se développe, s'enrichit par le commerce, à mesure que l'on voit naître une classe de citadins, à mesure enfin que l'*asty* gagne du terrain aux dépens de la *polis*. Longtemps, ce petit peuple demeure sans cohésion, réduit à l'état de citoyens inférieurs et, pratiquement, à celui de serfs ; puis, il cherche à s'organiser : pour cela, il imite naturellement ce qu'il voit au-dessus de lui. Il se groupe dans des associations qui portent le vieux nom préhellénique de *thiases*. A la fin, celles-ci parviennent à

s'agréger aux phratries elles-mêmes : dès ce moment, les non-nobles commencent d'entrer dans le cadre de la cité.

C'est alors que la *polis* atteint son point de maturité, qu'elle mérite d'être appelée un Etat. Dans ses limites vit une population libre et homogène, un peuple de citoyens. Chacun d'eux possède sa liberté personnelle et sa liberté économique : pour les perdre, il faut qu'il ait commis un des délits ou des crimes déterminés par la loi, le *nomos*. Aucun citoyen ne peut dorénavant être le maître d'un autre citoyen. « Il n'est pas de cité qui soit à un seul homme... Ce n'est que » dans un pays désert que tu aurais le droit de gouverner » seul, » dit Sophocle aux vers 737-739 de son *Antigone*. Des divisions territoriales s'imposent pour des raisons administratives. Tantôt elles portent les noms des anciennes *phylai*, tantôt, ceux de tribus nouvelles : tantôt, c'est une nouvelle terminologie. Peu à peu, les organisations gentilices perdent toute signification : les phratries ne sont plus que des associations religieuses ; la noblesse n'a plus d'existence légale. Mais n'allons point croire qu'elle disparaisse : les lois ne peuvent guère contre la vie sociale et les mœurs. Au contraire, débarrassées des superpositions qui les gênaient, les vieilles familles prennent alors toute leur importance, toute leur liberté d'action. D'où leur influence politique, celle, par exemple, des Alcméonides en Attique.

La cité est enfin démocratique. Mais sa décadence va commencer.

* * *

En attendant, voici son dixième caractère : elle est un foyer de culture et un centre d'éducation.

C'est seulement lorsque la cité s'est établie, a pris son caractère urbain, est devenue le centre organisateur de toute la vie sociale, que la civilisation grecque a pu entrer dans sa forme classique. Dès lors, ces éléments divers et même violemment opposés : la noblesse, la paysannerie, l'artisanat, sous la conduite de la cité, arrivent peu à peu à se rassembler en un corps que l'esprit civique anime et dont la piété patriotique fait la cohésion.

Cela n'est pas possible sans une éducation, et une éducation continue, qui ne s'arrête point à l'enfance, à la jeunesse, mais prend le citoyen jusqu'à sa mort. On ignorerait tout de la civilisation grecque si l'on méconnaissait son caractère éducatif. Elle n'a pas d'autre raison d'être que d'éduquer le citoyen pour la cité. M. Werner Jaeger le met bien en

évidence dans son célèbre ouvrage *Paideia*, au premier volume paru chez Gruyter, à Berlin et Leipzig, en 1934 : « On » pourrait pour de longs espaces de temps écrire l'histoire de » la civilisation allemande presque sans jamais parler de » politique, celle-ci n'étant devenue centrale que depuis une » date toute récente. C'est d'ailleurs pour cela que l'on a si » longtemps considéré les Grecs et leur civilisation sous un » angle surtout esthétique. Mais c'était déplacer arbitrairement le point d'équilibre. Ce point ne peut se trouver que » dans la cité, car elle embrasse toutes les sphères de la vie » spirituelle et humaine et détermine d'une manière décisive » la forme même de cette vie. Tous les rameaux de l'activité de l'esprit, durant la période première de l'hellénisme, » croissent directement d'une racine unique, celle de la vie » en communauté. Ainsi une quantité de ruisseaux et de » rivières qui viennent se jeter dans une seule mer. Cette » mer est la vie commune des citoyens, elle donne à la civilisation sa direction et son but et ne cesse d'en alimenter » les sources de ses veines invisibles et souterraines. Décrire » la cité grecque, c'est donc décrire la vie des Grecs dans » sa totalité. »

La civilisation grecque peut se définir : la somme de tout ce que les cités ont produit. Cela durera jusqu'au moment de la décadence, jusqu'à la période hellénistique, quand l'hellénisme ne sera plus en Hellade mais en Orient, et tant que les cités garderont un semblant d'indépendance et manifesteront quelque vie encore.

Tout se ramène, en effet, à la *polis* et à ses dieux : l'art, qui est d'abord religieux, les spectacles, les fêtes et cérémonies, le théâtre, la poésie, la musique, l'éloquence qui est une nécessité pour les assemblées, l'éducation physique et intellectuelle de la jeunesse, la philosophie, la dialectique, la science et ses inventions. Comme le prestige de la cité exige qu'elle soit parée, qu'elle soit belle, l'aristocratie de naissance et plus tard l'oligarchie d'argent n'hésiteront jamais devant les sacrifices nécessaires, les liturgies, la munificence volontaire ou imposée. Et voilà ce qui fera de la cité grecque un concentré de civilisation.

* * *

Enfin, ce foyer de culture et de centre d'éducation a créé un type d'homme : onzième et dernier caractère.

Quel est ce type ? Le *politès*, le citoyen, l'homme de la cité. Il prend la tête d'une lignée européenne : le *civis romanus* — ou plutôt *l'homo urbanus* dont les Scipions nous ont laissé l'image — le chevalier médiéval, l'humaniste de la Renaissance, le parfait courtisan du baroque, l'honnête homme du XVIIe siècle français, le *gentleman* de la vieille Angleterre. Tous des types aristocratiques. Même si, de nos jours, nous voyons d'autres types, populaires ceux-là, prendre la succession, ce caractère aristocratique se retrouve encore en chacun d'eux. En effet, on appartient à une aristocratie dès que l'on est entré dans les cadres d'un parti unique, exclusif, et qui, si nombreux qu'il puisse être, assume à lui tout seul la responsabilité du pouvoir, la conduite d'une nation.

La cité grecque a donc été l'éducatrice du premier grand type d'Européen. L'Europe fut jusqu'à aujourd'hui le continent dominateur et civilisateur. C'est mettre en évidence son caractère aristocratique. Demandez aux Anglo-Saxons s'ils ne croient point à la supériorité de la race blanche. S'ils n'y avaient point cru, jamais ils ne seraient arrivés à former le plus vaste empire de l'histoire. Si vous n'avez la conviction de posséder au moins une supériorité, vous ne ferez rien de grand dans la vie, que vous soyez un homme ou que vous soyez un peuple.

Cette conviction animait les Hellènes. D'où l'avaient-ils reçue ? De leur féodalité. Là se trouve l'origine du type idéal auquel ils se sont efforcés de ressembler. Mais comment peut-on arriver à lui ressembler ? En s'éduquant à être un homme de la même manière que lui. Et c'est là tout le secret de l'ascension sociale, tout le germe d'une grande civilisation comme le fut celle de la Grèce. « C'est », dit M. Werner Jaeger au premier chapitre de sa *Paideia*, « dans » l'histoire de la civilisation un fait fondamental que toute » culture supérieure sort de la différenciation sociale, laquelle, » à son tour, a pour origines les différences naturelles de » corps et d'esprit qui existent entre les individus. Là où cette » différenciation aboutit à former des castes impénétrables de » privilégiés, le principe d'hérédité se corrige toujours de soi-» même par les apports d'en-bas, ceux que l'on puise dans la » grande réserve de l'énergie populaire. Même quand des » révolutions violentes ont complètement dépouillé ou détruit » la classe dominante, il se forme, de par une nécessité natu-» relle et dans un temps très court, une nouvelle classe de » chefs, une nouvelle aristocratie. La noblesse est la source » du développement spirituel d'une nation. »

Les Grecs nous l'apprennent. La première éducation qu'ils ont reçue, est celle de l'*arétè*. Ce mot, que nous traduisons par vertu, a pour commencer un sens guerrier, féodal : la force, la vaillance, l'agilité. Sens physique, mais déjà imprégné d'idées morales. La première est le culte de l'honneur, la seconde, ce sentiment de la valeur personnelle qui exige en retour l'estime et le respect : Achille s'est retiré sous sa tente parce qu'il n'avait point reçu les marques d'estime et de respect auxquelles il avait droit. C'est une conscience d'homme et d'homme libre, qui se développe, c'est une personnalité qui s'affirme. Rien n'est plus différent des idées asiatiques où l'homme, fût-il guerrier, fût-il prince, disparaît dans la masse amorphe, sous le regard distant du monarque absolu. Le tzar Paul de Russie affirmait : « N'est » noble que celui à qui je parle et pas plus longtemps que je » ne lui parle ». Dans la noblesse des Hellènes, l'idée de liberté suit l'idée de personnalité. Ne l'oublions jamais : la liberté est une idée noble, si l'égalité n'est qu'un instinct démagogique ; ce qui m'amène à citer une parole de Vinet, dans son *Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle* : « L'égalité n'est pas une vertu ; c'est un instinct, et même un » instinct d'ordre inférieur ». Il en résulte qu'égalité et liberté sont incompatibles. La liberté est la récompense du courage et de l'honneur, la consécration de la personnalité. Et l'idée de libéralité suit à son tour l'idée de liberté : le noble doit être généreux, et de la main, et du cœur.

Ainsi, le type du féodal grec se dresse à l'entrée de l'histoire européenne, modèle et précurseur de tous les chevaliers et de tous les gentilshommes de tous les temps qui vont s'écouler dans tous les pays de l'Europe. Mais voici de nouveau qui est spécifiquement hellénique : les qualités de l'esprit viennent s'ajouter à celles du corps et du cœur. On les trouve dans Nestor, on les trouve dans Ulysse. Bientôt, la noblesse de l'intelligence va compléter celle du sang, le poète et le philosophe vont prendre place à côté du guerrier. Bientôt, la culture va s'imposer autant que la force à la noblesse elle-même. Et s'évoque la civilisation déjà si haute des poèmes homériques.

Le cadre est la cité. Son développement à elle fera succéder au noble le *politès*. A ce moment, le type sera complet, achevé. Mais il aura gardé tous les traits du prototype aristocratique. Il y aura seulement ajouté d'autres, tout en épurant et en approfondissant ceux qui étaient encore barbares. L'*arétè*, grâce à des philosophes comme Socrate ou Platon,

est devenue morale, a pris le sens que nous donnons aujourd'hui à la vertu. A l'idée d'entraînement physique est venue s'ajouter celle d'entraînement spirituel : stoïcisme, ascèse.

Il y a dès lors pour le Grec un idéal du citoyen. Je le définirais : un Spartiate et un Athénien réconciliés dans un seul homme. Il est le résultat du long effort de transmettre au peuple, au *démos*, les traditions de l'âge précédent. Ici, nous retrouvons l'éducation. C'est un des plus beaux spectacles de l'histoire grecque, de voir le noble, le prince Périclès s'efforcer d'éduquer le citoyen d'Athènes pour l'élever peu à peu au niveau du modèle. L'expérience échoua sitôt que disparut l'expérimentateur. Il était, le symbole vivant et agissant de cette collaboration entre l'élite et le peuple, entre l'aristocratie et la démocratie, sans quoi je ne vois pas de nation solide, ni d'ordre durable.

* * *

Avant de prendre deux exemples, diamétralement opposés d'ailleurs, de cité grecque : les types classiques d'Athènes et de Sparte, un résumé et une conclusion s'imposent.

Le premier intérêt de la cité grecque est de nous montrer le passage de la préhistoire à l'histoire, de la primitivité à la civilisation, et cela, sans qu'il y ait, ni trop violente rupture de continuité, ni trop grande distance entre les deux points extrêmes. Par quoi nous voyons sur quel soubassement reposent encore l'Europe et la civilisation européenne.

Sitôt que ses habitants deviennent sédentaires, la cité révèle une tendance à la démocratie. Nous savons déjà quel sens il importe d'attribuer à ce terme quand il s'agit du monde hellénique. Mais cette tendance devait détruire la cité. Son plus beau moment est donc au point d'équilibre entre les trois forces qui la composent : la famille, l'individu et l'Etat, quand les vieilles traditions et les grands souvenirs sont encore vivaces, quand les croyances ne sont pas encore atteintes. J'appellerais cet équilibre : le régime aristo-démocratique.

On découvre dans la cité des vices internes. Ce n'est pas seulement l'individualisme et la démagogie, c'est tout autant un orgueil exclusif, un nationalisme étroit.

D'où cette impuissance congénitale que les *poleis* éprouveront toujours à s'unir, à se fédérer, à oublier leurs perpétuelles rivalités, leur entêtement à ne jamais faire le moindre sacrifice de souveraineté à l'intérêt commun.

Par là s'explique, encore une fois — et ce ne sera point la dernière — l'impuissance finale de la Grèce, lorsqu'elle se trouva en présence de semi-barbares comme les Macédoniens puis les Romains. Une civilisation trop raffinée n'arrive jamais à résister à des forces intactes et jeunes, car elle paie son raffinement par la faiblesse politique.

Ce n'est guère avant le VIIme siècle que la cité grecque se lève du sol. A l'autre bout de son histoire, rappelons-nous l'intervention de Philippe II le Macédonien et la date de la bataille de Chéronée : 338. Le régime de la cité n'aura duré guère plus de quatre à cinq siècles. Mais quels siècles remplis **de quelle civilisation !**

Je laisse à Wilamowitz le dernier mot : « Ces contrastes » entre la constitution oligarchique et la constitution monar- » chique pour lesquelles, au temps de leur indépendance, les » Hellènes ont lutté avec tant de passion, voici qu'ils dispa- » raissent de devant nos yeux, pour ne plus nous laisser voir » que ce trait commun : le gouvernement par elle-même d'une » **cité libre** ».

CHAPITRE IV

L'expérience spartiate

La cité grecque, la *polis*, est donc le foyer de la civilisation hellénique, le premier modèle du petit Etat. Mais il ne suffit pas de l'avoir décrite par ses caractères essentiels et d'avoir évoqué ses origines : le moment est venu de la particulariser, de la remettre dans la vie, dans le cours de l'histoire économique et politique. Nous connaissons les causes de sa grandeur et celles de sa décadence ; nous n'ignorons pas qu'elle fut à la fin trop petite de dimensions et trop étroite d'esprit pour demeurer le support d'un hellénisme en train de se développer jusqu'au cosmopolitisme et de se hausser jusqu'à l'universel. Tout cela vient d'être dit. Tout cela, il reste maintenant à le préciser, à montrer par des exemples concrets pourquoi le régime de la cité devait, comme tous les régimes, s'épuiser et disparaître.

Ces exemples vont être ceux de Sparte et d'Athènes. Or, il se trouve que ce sont là deux exceptions. Comme le dit M. Cohen, « Sparte, en se dérobant par des moyens artificiels à » l'évolution générale des Etats grecs, Athènes par sa façon » toute spéciale d'envisager la solution des grands problèmes » politiques et sociaux qui se posent alors, sont, en effet, deux » exceptions en Hellade ». Mais elles sont aussi deux expériences qui se placent à l'origine d'autres expériences européennes : Sparte, celle d'un régime militaire et « totalitaire », Athènes, celle d'un régime libéral et démocratique. C'est dire combien l'une et l'autre sont actuelles. Elles nous apparaissent comme l'essai en des milieux restreints, des deux types d'Etat qui vont se retrouver dans l'Europe moderne, contemporaine.

I

La première expérience à laquelle nous allons assister, est celle de Sparte.

Le territoire de Sparte, c'est la vallée de l'Eurotas. Nous voici donc en Laconie, à l'extrémité méridionale du Péloponèse, dans la région la plus étroitement compartimentée de toute la Grèce : « région creuse, entourée de montagnes, » escarpée, difficile à envahir pour un ennemi, » pour citer le fragment 1068 d'Euripide.

La Laconie serait un canton perdu si elle n'avait une ouverture sur la mer. N'allons pas en déduire que les Spartiates deviendront des marins. Ils possèdent une flotte, mais leur force réside en l'armée de terre, tandis que la force d'Athènes réside dans la flotte. Sparte, en effet, est loin de la mer — quarante kilomètres — et la vallée de l'Eurotas, avant d'y parvenir, se rétrécit en gorge. Mais, une fois atteintes les eaux libres, il y a l'escale de Cythère, puis celle d'Ogylos, et enfin la Crète. Ce voisinage explique l'influence crétoise à Sparte.

La situation géographique nous aide à comprendre le particularisme et l'immobilisme des Spartiates. Evoquons-les dans cette vallée resserrée entre des montagnes difficiles à franchir, ce qui leur inspire un sentiment de sécurité presque absolue et les maintient à l'écart de la vie générale. D'autant que cette vallée est fertile et suffit à nourrir ses habitants : d'où l'autarcie qui est la conséquence de l'isolement économique.

Les Spartiates sont des Doriens. L'invasion de ces barbares avait provoqué une catastrophe où périt la civilisation achéenne. Poussant vers le sud, ils avaient pénétré dans le Péloponèse. Une de leurs bandes, composée probablement de deux tribus — d'où les deux rois de Sparte — s'était installée dans la vallée de l'Eurotas. Elle y avait trouvé une population déjà nombreuse qu'avait fixée, depuis des siècles, la fécondité du sol. Les Doriens se la soumirent. Eux, ils demeurèrent ce qu'ils étaient : des barbares incultes de nature. Ils le demeurèrent avec d'autant plus de facilité que leur isolement géographique leur permettait, leur imposait même le maintien

de leur état primitif. Sparte est l'exemple d'un développement retardé. Elle a conservé l'esprit communautaire de la tribu, et voilà bien un très fort obstacle à l'individualisme. D'où cette exception, cette anomalie dans le monde hellénique : une cité, tout de même grecque, et qui pourtant se refuse, de parti pris, à devenir un foyer de culture.

Gardons-nous d'exagérer. Au contact de la population achéenne à laquelle ils s'étaient imposés en maîtres, ces Doriens avaient fini par atteindre un niveau de civilisation assez égal, avant le VIe siècle, à celui des autres cités. Que la culture des premiers occupants leur ait imposé, on en a la preuve dans ce fait : la dorienne Sparte reprit le nom de l'ancienne capitale achéenne, Lacédémone — « Lacédémone la creuse », comme disent les poèmes homériques, faisant allusion à la profondeur de la vallée. Or, quand on parle de Lacédémone, un nom de poète s'impose : Tyrtée. Cette élégiaque a dans ses hymnes guerriers évoqué les armes lacédémoniennes : le large bouclier, la forte lance, le casque avec sa terrible aigrette. « Allez, enfants de Sparte féconde en hom-» mes, jeunesse citoyenne, couvrez votre gauche du bouclier, » lancez les traits avec audace et n'épargnez point votre » vie, car cela n'est pas la coutume de Sparte. » Tyrtée, dans son *Eunomie*, a exprimé le génie spartiate ; il a fait l'éloge de l'ordre spartiate et de ses lois, à un moment où la dure guerre contre les Messéniens les avait ébranlés. Dans ses *Exhortations*, il a décrit la vertu guerrière, l'*arétè*, l'honneur, les armes, le combat. De tout cela, il ne nous reste que des fragments ; ils suffisent cependant pour nous révéler un très grand poète, un artiste aussi, qui se range parmi les Homérides. Oui, mais Tyrtée était d'origine athénienne.

Les légendes et les mythes, en premier lieu celui de Lycurgue et de ses lois, ont obscurci les origines spartiates. Elles sont les mêmes que celles des autres cités helléniques : fixation au sol, soumission des indigènes, royauté, luttes entre les rois et les nobles, oligarchie, guerres avec les voisins, expansion territoriale. Rien d'original, en somme. Tout à coup, vers l'an 550, avant notre ère, les Lacédémoniens décident, comme le dit M. Cohen, « d'arrêter net le cours du » temps et de fixer une fois pour toute le cadre de leur vie » politique, sociale et économique, de manière à se réserver » pour toujours des privilèges acquis au cours de luttes sécu-» laires ».

* * *

Quel est le principe de l'ordre spartiate ?

Le principe est militaire. Sparte se définit : une armée permanente, prête à chaque instant à entrer en campagne. Son organisation est celle d'une communauté guerrière, où tout est sacrifié à la guerre et à sa préparation.

Pour quelles raisons ?

Les Spartiates forment, dès l'origine, une minorité de vainqueurs au milieu d'une majorité de vaincus. Cette aristocratie de guerriers se voit donc obligée de rester sous les armes pour assurer sa domination. C'est d'ailleurs son goût, sa tradition. Et puis, elle doit soutenir des guerres continuelles. Sparte éprouve le besoin d'élargir son territoire, elle est attaquée, elle a des insurrections à réprimer. Elle en arrive ainsi à l'organisation politique et sociale qui fera sa force et sa gloire.

Cette organisation, les Lacédémoniens se la représentent aussi ancienne qu'eux-mêmes. Ils en sentent avec tant de force l'originalité qu'ils y voient l'œuvre d'un seul homme. En réalité, comme le dit Wilamowitz-Mœllendorf, il fallut plusieurs Lycurgues, au cours de temps bien troublés, pour en arriver à ce régime si admiré par les aristocrates et si dénigré par les démocrates. Il est d'ailleurs intéressant de le constater : Thucydide ne mentionne pas une seule fois le fabuleux législateur. Enfin, selon Aristote, Sparte subit l'influence de la Crète dont, par mer, elle se trouve voisine.

* * *

Quel est donc ce régime ?

Le peuple est souverain, mais le citoyen ne l'est pas. Ce que l'on entend par peuple, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens, n'est qu'une caste d'environ neuf mille guerriers et qui, loin de s'accroître, ira en diminuant. Cette aristocratie militaire règne sur des sujets qui sont vingt-cinq fois plus nombreux qu'elle et dont la seule raison d'exister est de travailler pour elle et de la nourrir.

Il y a environ trente mille périèques et deux cent mille hilotes. Les premiers sont, selon toute vraisemblance, les descendants des Achéens qui se trouvaient les maîtres du pays à l'arrivée des Doriens. Voilà pourquoi les Spartiates ont encore pour eux quelques égards. Ils les laissent vivre à la périphérie du territoire — d'où le nom de périèques — dans des bourgades qui s'administrent elles-mêmes. Ils sont

en théorie des hommes libres, dignes d'être admis dans l'armée lacédémonienne, mais ils n'ont aucun droit politique et ne possèdent pas tous les droits civils. Ils forment la classe des artisans et des commerçants. Quelques-uns sont propriétaires, mais ils ploient sous le faix des charges militaires et des impôts. Quant aux hilotes, ils ne sont que des serfs, des hors la loi. A la guerre, on forme avec eux l'infanterie légère et ils reçoivent leur part du butin. En temps ordinaire, ils sont attachés aux terres de l'Etat. Ils paient une redevance : moyennant quoi, ils peuvent arriver à se tirer d'affaire. Les hilotes sont si mal traités qu'ils sont toujours prêts à se soulever. Il y a même, une fois par an, à l'entrée en charge des nouveaux magistrats, un jour où on leur déclare rituellement la guerre et où les jeunes Spartiates ont l'autorisation de leur donner la chasse : jeu anniversaire de la lointaine conquête. Plus bas encore que les hilotes, les esclaves, mais ils ne sont à Sparte, comme dans toute la Grèce, que des outils animés.

Vue de l'extérieur, la classe des guerriers, des citoyens, est une aristocratie féodale.

Vue de l'intérieur, elle est une démocratie égalitaire. On appelle, en effet, ses membres les égaux. Il existe cependant une catégorie de citoyens nommés les inférieurs : ceux qui sont trop pauvres pour s'acquitter de toutes les charges imposées aux égaux. A Lacédémone, la noblesse de sang ne joue aucun rôle : la seule noblesse est d'être Spartiate. Tel est le résultat du développement interne qui a remis le pouvoir à l'ensemble des citoyens.

Le Spartiate n'a qu'une vocation, celle du soldat, et qu'une raison d'être, le service de la cité. Nulle part dans le monde grec, pas même en Crète, le citoyen n'a été consacré aussi exclusivement au culte de l'Etat, voué aussi durement à son service. A Sparte, sitôt que naît un enfant mâle, les anciens de sa tribu viennent l'examiner : est-il bien constitué, on le laisse à sa mère ; a-t-il un défaut qui, plus tard, l'empêcherait de porter les armes, on le fait disparaître. A l'âge de sept ans, on le prend à sa famille pour le remettre à l'Etat qui l'élève comme un enfant de troupe. Dix ans plus tard, il entre dans l'armée. Durant quarante années, le voici astreint tous les jours à des exercices. Quand il n'y a pas la guerre, sa vie est celle d'un soldat cantonné dans une garnison. Significatifs sont les repas publics : tous les Spartiates sont obligés d'y assister, même les rois ; ils n'ont d'ailleurs pas lieu chaque jour et leur origine est religieuse.

Ceux de Lacédémone sont en même temps un rassemblement militaire. Dans son manuel si bien fait sur l'antiquité, M. Albert Malet écrit : « Dans ces repas, les hommes étaient » groupés par escouades de quinze ; ces hommes à la guerre » étaient compagnons de tente. Ces escouades étaient des cer- » cles fermés où l'on n'était admis qu'après un vote, comme » aujourd'hui (le manuel de M. Malet, édité chez Hachette, » date de 1908), dans les corps d'officiers en Allemagne. » A trente ans, le Spartiate doit se marier : il ne peut avoir qu'une seule femme, mais si elle se révèle stérile, la loi l'autorise à s'adresser à d'autres.

Sparte considère ses enfants comme un bien si rare et si précieux que, tout en faisant d'eux des soldats modèles — les redoutables hoplites — elle ménage leur sang autant que possible. En temps de guerre, elle met en ligne d'abord ses alliés, ses périèques et ses hilotes. Après seulement, elle fait donner la garde. Celle-ci, je le rappelle, ne forme qu'une minorité. Mais Sparte sait combien il est dangereux d'armer la majorité, en particulier les hilotes qu'elle cherche à supprimer sans bruit après une campagne, crainte d'un soulèvement. Même en temps ordinaire, tout hilote trouvé en possession d'une arme est immédiatement mis à mort. La lenteur de Sparte à venir au secours d'Athènes durant les guerres médiques peut s'expliquer par son hésitation à mobiliser un trop grand nombre de non-citoyens. Au fond, Sparte a peur de la guerre : la remarque est de Fustel de Coulanges. Pour l'éviter, elle a porté jusqu'à son ultime conséquence l'adage romain : ***si vis pacem para bellum.***

Après le régime militaire, le régime social. Celui-ci est la conséquence de celui-là. Il importe que les Spartiates soient égaux entre eux, comme on l'est dans un régiment. Chacun d'eux reçoit un lot du domaine public, de même grandeur que tous les autres lots. Cette part ne peut être, ni divisée, ni aliénée : usufruit plutôt que propriété. Il est interdit au Spartiate de la cultiver lui-même : les hilotes et les esclaves sont bons pour cela ; il lui est interdit de se livrer au commerce. Ne prenons pas ce régime pour du communisme : il reste militaire dans sa fin et aristocratique dans son essence. C'est une féodalité où survivent les formes et l'esprit primitifs du *génos*, de la phratrie, de la tribu. Sparte n'est exceptionnelle que parce qu'elle a poussé son principe jusqu'à l'absolu, cherché à cristalliser des traditions et immobiliser des tendances qui sont à l'origine de toutes les cités grecques. Que, tout en dominant les autres, des compagnons

de guerre soient égaux entre eux, c'est la loi du groupe premier qu'unissent le même sang, le culte des mêmes ancêtres et des mêmes dieux. Au reste, le communisme n'est qu'une forme embryonnaire de toutes petites sociétés primitives et non encore fixées au sol, ou qui du moins en sont encore à l'état pastoral. Voilà pourquoi il est impossible dans un monde évolué, civilisé : aujourd'hui, le communisme ne peut être qu'un étatisme bureaucratique et militaire.

* * *

Enfin, le régime politique.

Aristote y voit une variante de la royauté. Dans sa *Politique*, au chapitre neuvième du livre troisième, il écrit : « La » royauté, telle qu'elle existe à Sparte, semble ne pas avoir » une autorité absolue. Mais lorsque le roi sort du territoire, » il est le chef suprême de tout ce qui a rapport à la guerre. » Ce sont aussi les rois qui se prononcent d'une manière sou- » veraine sur toutes les affaires religieuses. » Et Aristote de conclure par cette définition : « Cette royauté est comme un » généralat suprême et à vie ». Cependant, au livre second, il nous avait rapporté l'opinion suivante : « Quelques philo- » sophes disent que le meilleur des gouvernements doit être » un mélange de toutes les formes, et c'est par cette raison » qu'ils approuvent la constitution de Lacédémone. Les uns » la regardent comme une combinaison de l'oligarchie, de » la monarchie et de la démocratie. Elle est, disent-ils, » monarchique par ses rois, oligarchique par ses gérontes, » démocratique par ses éphores, qui sont toujours pris dans » la classe du peuple. »

Voici donc de quelle manière Sparte se gouverne :

En principe, le peuple est souverain, et c'est là le trait démocratique. En réalité, un petit nombre de guerriers, dominateurs privilégiés, le compose. Les libertés personnelles n'existent point à Sparte. L'individu, qui est sans individualisme, est aussi sans droits. Les droits politiques, l'assemblée du peuple est seule à les posséder. Encore se ramènent-ils à voter par oui ou par non les propositions que l'on veut bien lui soumettre, ce qui se fait, en pratique, sans discussion. A la tête du peuple, il y a bien deux rois héréditaires : c'est la survivance monarchique, une tradition à laquelle sont attachés les Spartiates. Mais, si on ne les a point supprimés, on a eu soin de leur enlever tout pouvoir effectif. On leur a laissé,

d'abord leurs fonctions sacerdotales, comme à l'archonte-roi dans la cité athénienne ou comme au « roi des sacrifices » à Rome, puis leur commandement militaire, et cela est proprement spartiate. Le pouvoir effectif se trouve entre les mains d'un conseil, la *Gérousia*, et de cinq éphores. Vingt-huit Spartiates âgés de plus de soixante ans, élus à vie, plus les deux rois forment la *Gérousia*. Elle est un sénat et une cour suprême. La politique extérieure est de sa seule compétence ; en politique intérieure, elle prend toutes mesures utiles, quitte à les soumettre après coup, simple formalité, à l'assemblée du peuple. Celle-ci désigne les cinq éphores, élus pour une année. Éphore veut dire surveillant ; ces représentants du peuple ont pour mission de surveiller l'activité des rois et des autres magistrats : les « gardiens de la constitution », pour employer le jargon parlementaire.

Cette organisation politique révèle qu'à Sparte comme dans les autres cités helléniques, une aristocratie est entrée en lutte avec la royauté et a fini par lui enlever tout pouvoir effectif. Mais, à la différence d'Athènes, elle n'a pas cédé sans autres devant la démocratie. Elle n'a consenti qu'à un élargissement ; elle a promu aristocrates les hommes libres, les citoyens, elle leur a transmis ses traditions et insufflé son esprit. Les droits de l'assemblée et l'institution des éphores demeurent des concessions de pure forme. Et encore, pourquoi parler de concessions ? L'assemblée du peuple, c'est-à-dire des guerriers, n'est-elle pas une institution primitive ? Et les éphores eux-mêmes ne représentent-ils pas, à l'origine, **non le peuple, mais les dieux ?**

* * *

On voit combien il est risqué d'instaurer des rapprochements entre la cité antique et notre monde moderne. Si l'on veut faire une comparaison entre Sparte et un autre peuple, c'est à Rome qu'il faut se transporter. Comme Sparte, mais d'une manière moins rigoureuse, moins « totalitaire », elle fut obligée d'avoir pour premier souci la défense et la guerre. Comme elle, l'organisation militaire détermina l'organisation civile et politique. Toujours comme Lacédémone, Rome inséra l'oligarchie entre la démocratie et la royauté. Elle sut éviter de justesse la première parce qu'elle voyait bien que la démocratie la conduirait à l'impuissance, mais elle supprima la seconde sous prétexte qu'elle était étran-

gère, et encore pas tout à fait de son plein gré. Enfin, toujours comme Lacédémone, Rome fut longtemps réfractaire à la civilisation, à l'hellénisme, aux choses de l'esprit. Mais la comparaison ne doit pas aller plus loin. Rome ne commit point l'erreur de l'immobilisme: elle sut incorporer peu à peu dans la cité la plèbe d'abord, puis tous les habitants de l'Italie, enfin tous ceux de l'empire. Cet empire, si elle avait suivi l'exemple de Sparte, elle n'aurait jamais réussi à le conquérir : tout au plus serait-elle arrivée à s'étendre sur le Latium. Rome a pu subir l'influence de Sparte. Mais son organisation est analogue à l'organisation spartiate, simplement parce que toutes deux rentrent dans le cadre de la cité antique, et que toutes deux ont dû résoudre les mêmes difficultés. Leurs institutions à toutes deux sont enfin le résultat d'un long développement historique, non l'œuvre d'un seul législateur.

II

Un patriotisme exalté, une éducation de fer imposée dès l'enfance à chaque citoyen, l'intérêt de la cité constamment placé au-dessus des intérêts particuliers, la supériorité militaire : tout cela ne prédestinait-il point Sparte aussi bien que Rome à devenir une fondatrice d'empire ? Pourquoi donc a-t-elle échoué ?

La réponse est dans le particularisme et surtout dans l'immobilisme.

L'erreur spartiate fut d'avoir cru à la possibilité d'arrêter le temps. Elle a décrété que ses institutions seraient désormais immuables. Elle a déclaré traître et criminel quiconque eût essayé de les modifier. Elle n'a rien voulu savoir, ni des idées nouvelles, ni des besoins nouveaux. Avec son inculture foncière de Dorienne, elle a trop négligé, méprisé la vie de l'esprit. Le résultat fut qu'elle devint anachronique. Sa puissance matérielle, sa prédominance politique, ne lui servirent de rien. « Sparte, repliée sur elle-même », écrit M. Glotz, « tournée tout entière vers un passé qu'elle entend perpétuer, » reste un parfait exemple de ce que pouvait être une cité » aristocratique vers l'an 550 ; mais au Ve siècle, elle n'est » déjà plus qu'un cas unique qu'on peut négliger quand on » cherche à se représenter la transformation de la cité ».

* * *

Sur Sparte et ses institutions, le témoignage le plus important que nous trouvions dans la littérature grecque, c'est la *République des Lacédémoniens* de Xénophon. M. François Ollier nous en a donné en 1934 une édition critique, avec traduction, introduction et commentaires, dans les Annales de l'Université de Lyon. C'est à ce beau travail que je me réfère.

La *République des Lacédémoniens*, « Lakédaimoniôn politéia », est un opuscule en quinze chapitres très courts. M. Ollier y voit un tract de propagande, bâclé par un journaliste pressé. Aristocrate banni d'Athènes à cause de son « laconisme » et pour s'être mis au service de Cyrus que ses concitoyens traitaient alors en ennemi, Xénophon s'est réfugié à Sparte où il a trouvé une seconde patrie. Pour lui témoigner sa gratitude, il se fait un devoir de l'expliquer et de l'exalter. « M'étant mis un jour à songer que Sparte, une » des cités les moins riches en hommes, avait manifestement » surpassé toutes celles de Grèce par sa puissance et sa » renommée, je me demandai avec étonnement comment la » chose avait pu se faire. Mais après avoir considéré les ins- » titutions des Spartiates, je cessai de m'étonner. » Xénophon insiste sur l'éducation des enfants et de la jeunesse, sur la nourriture et les repas en commun, sur le mépris de l'argent et de la richesse, l'obéissance aux lois, le courage, la vertu, sur la conduite de la guerre, sur l'autorité du roi à l'armée. C'est un panégyrique. C'est même plus : une utopie. Sa république de Lacédémone est décidément trop belle. « Une » constante idéalisation transfigure l'image de Sparte. Les » Spartiates sont en toutes choses les modèles inégalables des » citoyens et des soldats... Lycurgue est un sage parfait, mais, » toutes proportions gardées, ce sage ressemble beaucoup à » Xénophon lui-même. Quoi d'étonnant, puisqu'il l'a formé » à son image, en lui prêtant constamment sa propre manière » de penser ? » Et pourtant, Xénophon est sincère. Il est romanesque un peu comme on le sera au XVIIIe siècle, aussi Alfred Croiset lui trouve-t-il un air de parenté avec Fénelon et Bernardin de Saint-Pierre. Soldat, cavalier, homme de sport, ce qu'il admire en Sparte, c'est d'avoir porté à la perfection ce qu'il a toujours cherché à être lui-même. Ami d'Agésilas, ce roi qui persiste à donner l'exemple des antiques vertus, il subit son influence et celle des « vieux Spartiates ».

Enfin, Xénophon est optimiste et superficiel, ce qui va généralement ensemble. Tout à coup, le ton change et le traité se termine ainsi :

« Me demanderait-on maintenant encore si les lois de » Lycurgue me paraissent demeurer intactes, je n'oserais, par » Zeus, continuer à le soutenir avec assurance. Je sais, en » effet, qu'autrefois les Lacédémoniens préféraient vivre » entre eux dans leur patrie avec des biens modérés, plutôt » que d'être harmostes (gouverneurs) dans des villes dont les » adulations les corrompent. Auparavant, je le sais, ils redou- » taient qu'on ne vît de l'or en leur possession. Aujourd'hui » certains vont jusqu'à se faire gloire d'en avoir. Je sais aussi » qu'auparavant on expulsait les étrangers et l'on interdisait » de séjourner hors de Sparte, de peur qu'à fréquenter des » étrangers le relâchement n'envahît l'âme des citoyens ; » mais je vois que de nos jours ceux qui passent pour les » premiers de la cité se sont évertués à ne jamais cesser d'être » harmostes en terre étrangère. Il fut un temps où l'on s'ap- » pliquait à être digne de commander ; maintenant, on se » donne bien plus de mal pour obtenir le commandement » que pour s'en rendre digne. C'est pourquoi les Grecs allaient » autrefois demander à Lacédémone de les conduire contre » ceux dont ils pensaient avoir à se plaindre : à présent, au » contraire, beaucoup s'exhortent mutuellement à l'empêcher » de recouvrer son hégémonie. On ne doit pas du tout s'éton- » ner pourtant que la conduite des Lacédémoniens suscite » ainsi le blâme, puisqu'il est évident qu'ils n'obéissent plus, » **ni à la divinité, ni aux lois de Lycurgue.** »

Que s'est-il donc passé chez Xénophon ? pourquoi cette conclusion inattendue et brusque, ce démenti infligé en quelques lignes sèches à tout le contenu du panégyrique ? La réponse est : désillusion, mécontentement. Par le traité d'Antalcidas, en 386, Artaxercès, poussé par les Spartiates, a imposé son intervention en faveur des libertés grecques. Mais après ? Les Hellènes n'ont fait que changer de servitude. Ils avaient compté sur Sparte pour briser l'hégémonie athénienne : Sparte lui a simplement substitué la sienne qui s'est montrée plus dure encore. Les yeux de Xénophon se sont ouverts : d'où son amertume et son indignation. Pour M. Ollier, cet épilogue, qu'il date de 378 environ, n'appartient pas au texte ; il aurait été rédigé plus tard et n'aurait été publié qu'après la mort de l'auteur.

* * *

Il est donc arrivé à Lacédémone ce qui arrive à tout régime officiellement immobiliste. On a beau verrouiller les portes et doubler les fenêtres, jamais on n'échappe à l'atmosphère de son temps ; il s'infiltre par toutes les fentes et traverse même la pierre. Il est dangereux de cristalliser les institutions quand les mœurs ont changé, quand la société n'est plus la même. On crée ainsi, à la fois, une hypocrisie et un aveuglement. En apparence, rien n'est modifié : en réalité, tout est détruit.

Sparte n'arrive plus à maintenir l'austérité de sa vie, l'esprit communautaire de sa société. Voici que, parmi les égaux, l'inégalité s'est introduite. Il y a maintenant des riches et des pauvres. Des pauvres, parce que l'obligation de posséder un lot de la terre civique et de contribuer aux frais des repas en commun finit par être lourde, d'autant plus qu'il est interdit de cultiver sa terre soi-même et de commercer ; aussi beaucoup tombent-ils dans la classe des inférieurs. Des riches, parce que l'aristocratie dirigeante tourne à l'oligarchie: d'aristocratie politique et militaire qu'elle était, elle dégénère en aristocratie d'argent, donc en oligarchie. Il est tant de moyens de tourner la loi, surtout quand on est les maîtres ! Elle interdit la vente, la division, l'augmentation du lot de terre : il y a les donations fictives et les testaments. Elle interdit de faire des affaires : il y a les personnes interposées, et l'on peut toujours s'entendre avec les périèques. Sparte n'a pas de monnaie, pas de finances : ainsi l'exigeait son principe : cela n'empêche, ni de trafiquer, ni de spéculer ailleurs, bien au contraire. La contagion de l'individualisme pénètre chaque jour un peu plus en Laconie. Des chefs se mettent à pratiquer une politique personnelle et des coteries se forment. Aristote lui-même constate que les gérontes sont accessibles à la corruption, qu'ils sacrifient l'intérêt public à la faveur avec d'autant plus de facilité qu'ils sont irresponsables. Il constate aussi la corruption des femmes.

Ce qui perdit Sparte, ce fut sa victoire sur Athènes au cours de la guerre du Péloponèse. Le 22 avril 404, Lysandre fit son entrée au Pirée. Athènes vaincue s'était engagée à raser ses fortifications, les célèbres Longs Murs, à évacuer tout ce qu'elle occupait hors de l'Attique, à livrer sa flotte, à rappeler ses bannis, à signer enfin une alliance offensive et défensive avec les Lacédémoniens. Ceux-ci auraient pu faire de l'Hellade un Etat en proclamant les libertés helléniques, car la domination athénienne avait été insupportable.

Ils n'y songèrent pas un instant. Ils ne songèrent qu'à se payer de leurs frais. Leur victoire leur permit de ramener chez eux un immense butin, mais il ne profita qu'aux particuliers. La cité elle-même resta pauvre, si pauvre qu'elle dut se mettre dans les mains des Achéménides dont les subsides seuls lui permettaient d'entretenir encore une flotte : cela devait conduire à l'humiliante « paix du Roi ». Il pèsera toujours sur la mémoire de Sparte d'avoir ainsi réintroduit les Perses dans les affaires grecques, d'avoir annulé, ou presque, les résultats des guerres médiques. Cependant, chez elle, éclatait une crise économique et morale, bientôt suivie d'une crise constitutionnelle. Encore un quart de siècle, et son hégémonie tombe à son tour. La défaite de Leuctres, en août 371, ruine son prestige militaire. Après, elle ne comptera plus.

Depuis longtemps, elle aussi est atteinte d'oliganthropie. Voici ce qu'en dit M. Glotz : « Les Spartiates ont commencé, » d'après la tradition, par former une masse d'environ 9000 » à 10000 hommes : ils sont encore 8000 au temps des guerres » médiques, mais les vices d'une constitution vieillie amènent » rapidement la disette d'hommes, l'*oliganthropia* : ils ne sont » plus que 2000 en 371, à la bataille de Leuctres : en 242, le » roi Agis n'en compte plus que 700 ».

III

Cependant, il faut rendre à Lacédémone la justice historique à laquelle elle a droit. Il faut la lui rendre d'autant plus que toutes les sympathies, indulgences et faveurs sont allées jusqu'à présent à la démocratie athénienne. Aujourd'hui encore, Sparte souffre rétrospectivement de son inculture foncière et officielle, tandis qu'Athènes demeure tout illuminée de sa gloire intellectuelle et artistique. Sparte fait exception parmi les cités grecques, autant parce qu'elle n'a jamais été un foyer de culture que par l'originalité de son régime et le prestige de ses vertus militaires. Pourtant, la postérité s'inclinait devant sa grandeur et ses vertus. Jusqu'à l'ère des démocraties et jusqu'à la Troisième République avec son enseignement officiel, on avait accoutumé de partager son admiration entre elle et Athènes. Exercice de

rhétorique, d'établir un parallèle bien balancé entre les deux. Et même, au XVIIIe siècle et durant la Révolution, on préfère Lacédémone. Jean-Jacques, par exemple, s'exalte davantage devant Sparte que devant Athènes. Dans son *Discours sur les sciences et les arts*, cette entrée par effraction dans la célébrité, Athènes et sa civilisation reçoivent ses foudres genevoises : « Oublierai-je que ce fut dans le sein » même de la Grèce qu'on vit s'élever cette cité aussi célèbre » par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses lois, » cette république de demi-dieux plutôt que d'hommes, tant » leurs vertus semblaient supérieures à l'humanité ? O Sparte, » opprobre éternelle d'une vaine doctrine ! tandis que les » vices conduits par les beaux-arts s'introduisaient ensemble » dans Athènes, tandis qu'un tyran y rassemblait avec tant » de soin les ouvrages du prince des poètes, tu chassais de » tes murs les arts et les artistes, les sciences et les savants ! »

Le *Contrat social* est tout inspiré de Lacédémone. Il est vrai que Rousseau prend une attitude. Mais lisez, dans le *Voyage du jeune Anacharsis*, au quatrième volume, les pages consacrées à Sparte, à ses mœurs, à ses vertus, à ses lois, et vous verrez que le si cultivé, si modéré abbé Barthélemy, avec beaucoup plus d'érudition et de sûreté, avec beaucoup plus de nuances, admire Sparte autant que Rousseau le fait, et en somme pour les mêmes raisons. Il y avait d'ailleurs en France une mode lacédémonienne sur quoi nous renseigne la thèse de Louis Bertrand : *La fin du classicisme et le retour à l'antique*, parue chez Hachette en 1898.

Mais voici qu'en ce jour, Sparte ne suscite plus l'admiration qu'elle éveillait autrefois. Il faut d'ailleurs s'en féliciter : ces engouements ont toujours à leur point de départ des illusions et des ignorances, décèlent toujours des partis pris. Dans le cas de Sparte, il y a tout de même un peu d'injustice. Son développement n'a jamais été le même que celui d'Athènes ; ses origines et son histoire jusque vers 550 sont mal connues ; c'est à peine si l'on commence à découvrir une existence plus agitée et plus difficile que l'on ne l'avait soupçonné ; enfin, Athènes a eu plus de chance que Sparte parce qu'elle s'est trouvée dans des conditions meilleures.

Le parallèle classique entre Athènes et Sparte n'est plus possible. Nous ne pourrions plus les comparer à deux « nobles coursiers » partis en même temps et suivant à la même allure la piste de l'histoire. C'est dès le Xe siècle avant notre ère que Sparte fait son apparition ; elle atteint le sommet de sa courbe avant Athènes, et c'est avant Athènes qu'elle se met

à décliner. Lorsque les deux cités s'affronteront, Sparte ne sera déjà plus dans la plénitude, ni de ses forces, ni de ses vertus.

Décadence spartiate. Soit. Mais il est juste d'enregistrer que Lacédémone a lutté jusqu'au dernier moment contre cette décadence. Il fallait tout de même que ses traditions, ses institutions, son esprit militaire et son patriotisme eussent une force extraordinaire pour avoir tenu aussi longtemps. On ne peut qu'admirer la solidité de cette armature. Sparte se l'était donnée parce que la lutte pour la vie l'exigeait. Encore une fois, elle n'a jamais eu la vie aussi facile qu'Athènes. Elle avait plus qu'Athènes besoin de discipline, de persévérance, de ténacité. C'est l'exemple qu'elle nous a laissé. C'est son héritage.

La cité antique est un centre d'éducation : Sparte, plus que toutes les autres *poleis*, fut un tel centre. Nous comprenons mieux, aujourd'hui, son effort. Si les Grecs du IVe siècle l'ont tant admirée, c'est qu'ils cherchaient un moyen de réagir contre la démagogie et l'individualisme. Toute corruption de la démocratie suscite un retour aux formes autoritaires, comme toute exagération étatiste provoque un réveil individualiste. Ainsi va le monde.

* * *

Le destin de Lacédémone fut plus tragique, en vérité, que celui d'Athènes. Celle-ci est aujourd'hui la capitale d'une Grèce qui, pour la première fois, forme une nation. Sparte n'est plus qu'un chef-lieu de canton, une bourgade pauvre et perdue. Et c'est encore une Sparte reconstituée à une date récente.

Chateaubriand avait quitté la France le 13 juillet 1806, pour entreprendre son pèlerinage de Jérusalem. Le 6 août, il était devant Corfou : le 13, il arrive à Tripolizza, chef-lieu de la Morée, c'est-à-dire du Péloponèse ; le 15, il part à la découverte de Sparte. Il entre en Laconie par le lit desséché d'un torrent. Le 20, il est à Mistra. Sparte est maintenant tout près. Mais où ? Nul ne s'en souvient. Finalement, on finit par découvrir que Sparte, c'est Magoula, un lieu-dit où se trouve « une espèce de chaumière blanche environnée de » quelques arbres ».

« Les larmes vinrent aux yeux en fixant mes regards sur » cette misérable cabane qui s'élevait dans l'enceinte aban-

» donnée d'une des villes les plus célèbres de l'univers, et » qui servait seule à faire reconnaître l'emplacement de » Sparte, demeure unique d'un chevrier dont toute la richesse » consiste dans l'herbe qui croît sur les tombes d'Agis et de » Léonidas. »

Et il ajoute : « Ce Magoula même, qui fut autrefois un » village turc assez considérable, a péri dans ce champ de » mort : ses masures sont tombées, et ce n'est plus qu'une » ruine qui annonce des ruines ».

Chateaubriand avait le goût des ruines et de la mort, il n'attachait son cœur qu'aux grandeurs tombées et aux causes perdues. Elles lui inspiraient des attitudes romantiques et des périodes sonores. « Des ruines de toutes parts, et pas un » homme parmi ces ruines ! Je restai immobile, dans une » espèce de stupeur, à contempler mes pas et ma pensée ; le » silence était profond autour de moi : je voulus du moins » faire parler l'écho dans des lieux où la voix humaine ne se » faisait plus entendre, et je criai de toute ma force : Léoni- » das ! Aucune ruine ne répéta ce grand nom, et Sparte même » sembla l'avoir oublié. »

CHAPITRE V

L'expérience athénienne

Après l'expérience lacédémonienne, l'expérience athénienne ; après l'oligarchie militaire, la démocratie cultivée.

Quand on écrit sur la démocratie athénienne dans un pays qui est encore démocratique lui-même, on a le devoir de bien indiquer ses sources. La première est le livre d'Alfred Croiset : *Les démocraties antiques*, paru en 1916 chez Flammarion, dans la collection « Bibliothèque de philosophie scientifique ». Ouvrage respectable, mais qui a vieilli. Helléniste et démocrate, son auteur ne laisse pas d'éprouver pour la démocratie athénienne une admiration qui tourne parfois au culte. Mais Alfred Croiset est un trop grand maître pour que l'on ose passer devant lui sans le saluer avec respect. Il représente la manière, disons Troisième République, de comprendre et d'expliquer la démocratie athénienne à un moment où la France se battait pour l'idéal de Périclès. Croiset connaissait mieux l'histoire de la littérature que celle des institutions. Il est de beaucoup dépassé par M. Glotz qui d'ailleurs ne cache en rien, lui non plus, sa sympathie pour la démocratie athénienne. En revanche, M. Robert Cohen, dans son livre : *Athènes, une démocratie de sa naissance à sa mort*, publié chez Fayard, en 1936, dans la série des « Grandes études historiques », n'entend dissimuler, ni les faiblesses, ni les vices d'un régime dont on a trop exalté les forces et les vertus. J'ajouterai que, ces faiblesses et ces vices, il cherche à les mettre en lumière : ne se propose-t-il point de lancer un cri d'alarme à son pays ? Quatre ans plus tard, les événements donnaient raison à M. Cohen dont l'angoisse patriotique, perceptible entre chacune de ses lignes, s'accompagnait de tant de lucidité. Son œuvre est donc un livre,

non pas de combat, mais d'avertissement. C'est pourquoi je lui préfère, malgré tout le charme de son style, celui de Max Pohlenz : *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen.* Je rappelle qu'il est de 1923. C'est, en quelque cent-cinquante pages, ce que je connais de plus concentré sur la cité grecque et la pensée politique des Hellènes. Pohlenz admire Athènes ; il ne méconnaît en rien l'idéal que s'était proposé Périclès, mais il ne jette pas le manteau sur les causes de la décadence. Après lui, je citerai le *Staat und Gesellschaft der Griechen*, de Wilamowitz-Mœllendorf : bien que datant de 1910, il ne saurait être négligé. Avec toute l'autorité qui s'attache encore à son nom, Wilamowitz étudie la constitution d'Athènes, les problèmes qui se posaient à l'Etat démocratique et comment il a cherché à les résoudre ; il le fait d'une manière strictement scientifique ; ce qui ne l'empêche en rien de voir dans la démocratie athénienne le plus haut point que la *polis* devait atteindre, la plus haute expression de l'idéal hellénique. Enfin, je signale de nouveau à mes lecteurs les recherches de M. Henri Francotte sur la *Polis grecque*, et notamment sur les origines de la démocratie athénienne. Si l'on a étudié ces six ouvrages, on est, je crois, en mesure de se faire une opinion.

I

Comment Athènes est-elle arrivée à la démocratie ?

Avec lenteur et d'une manière toute naturelle. Entre le point de départ et le point d'arrivée, elle a traversé bien des troubles : on ne saurait dire qu'elle eût jamais fait une révolution.

* * *

Sa position géographique fut la première chance d'Athènes et lui donna d'emblée un avantage, une avance sur tous les autres peuples de la Grèce.

En effet, l'Attique appartient à l'Hellade centrale : donc, celle du nord et celle du sud la couvrent : elle est continentale et maritime ; elle se trouve sur le bassin de la civilisation, sur l'Egée ; entre elle et l'Asie, les îles s'entassent. L'Attique voisine ainsi avec toutes les parties essentielles du monde

grec. Autant de conditions préalables à la suprématie économique, politique et intellectuelle.

L'Attique est une terre équilibrée. Elle forme un compartiment qui, loin d'être étroit comme ceux du Péloponèse, est d'une relative largeur : 2650 kilomètres carrés, un canton suisse moyen, un peu plus que celui de Fribourg, un peu moins que celui de Vaud. Des montagnes la protègent, qui s'élèvent avec le Cithéron et le Parnès un peu au-dessus des quatorze cents mètres, mais ne rétrécissent point l'horizon. Sur la mer, un rivage étendu mais facile à défendre, et le plus beau port de toute la Grèce : le Pirée. Il est vrai que le sol est aride parce qu'il manque d'humus et d'eau, que le roc affleure partout, que l'air est d'une sécheresse presque absolue, que les vents soulèvent des tourbillons de poussière. En compensation, l'égale douceur du climat, l'harmonie du cadre, la beauté inspiratrice du paysage.

L'Attique résume la Grèce, elle en est la partie la mieux faite pour la vie humaine et la civilisation. C'est à elle que pense certainement Aristote lorsque, au livre quatrième de sa *Politique*, il décrit le type de la cité.

La population de l'Attique n'est, contrairement à ce que ses poètes et ses historiens affirment — par exemple Thucydide : « L'Attique a toujours eu les mêmes habitants » — ni autochtone, ni homogène. Les éléments les plus divers dont l'amalgame forma peu à peu le monde hellénique, se rencontrèrent à ce point central et se mêlèrent sur ce territoire accueillant. Les uns venaient d'Asie et les autres, d'Europe, de telle façon que, du point de vue ethnographique aussi, l'Attique est le résumé de l'Hellade. Elle eut tout de suite une chance historique ; l'invasion des Doriens l'épargna. « Bien plus », écrit M. Cohen, « quand de partout refluèrent » les tribus épouvantées par la brutalité de ces tard-venus, » elles se dirigèrent vers l'asile que leur offrait l'Attique, » épargnée par l'arrière-garde des Grecs. Son apparente sté- » rilité qui la mit à l'abri des convoitises doriennes, ne l'em- » pêcha point de devenir le refuge où se rencontrèrent et se » mêlèrent les débris de mille bandes préhelléniques, et fut » ainsi pour elle pleine d'heureuses conséquences. Elle igno- » rera toujours les haines qui opposent vainqueurs et vaincus » ainsi que la rude discipline dont s'enorgueillit Sparte. Con- » fondus en une seule masse, malgré la diversité de leurs » origines, ses fils pourront bien, comme partout ailleurs, se » quereller avec vivacité : ils n'en arriveront pourtant jamais » entre eux à des luttes inexpiables. C'est dès son plus loin-

» tain passé, c'est dès avant la naissance que se crée l'atmos-
» phère de douceur, de tolérance et d'humanité qui semble
» envelopper Athènes. »

Son histoire est celle de toute cité grecque jusqu'au moment où Athènes deviendra elle-même une exception. A l'origine, des clans dispersés en bourgades rivales ; puis un groupe plus important s'enracine au pied de cette Acropole où l'on a toujours adoré des dieux ; peu à peu, il fait passer les autres groupes d'un culte commun à une fédération politique, grâce à quoi l'unité se réalise plus tôt qu'ailleurs en Grèce. Athènes a connu le régime des *basileis* selon le type homérique. Elle a connu, et durement, le régime de l'aristocratie foncière qui opprimait le peuple attaché à la terre, ce *démos* qui avait déjà tant de peine à vivre.

* * *

Les conditions naturelles et le mélange ethnique forment, dès l'origine, un milieu favorable à la démocratie. La misère du peuple en cultive le germe. Cependant, le fait décisif sera la transformation profonde que provoquera dans la société attique l'introduction de la monnaie. Lorsque la vie économique change, la société doit changer aussi ; mais, lorsque la société change, elle finit tôt ou tard par modifier le régime politique selon ses nouvelles idées et ses nouveaux besoins.

Comment cette transformation va-t-elle s'accomplir ?

Déjà sous les rois, des plaintes et des griefs s'élèvent dans le peuple. On en trouve l'écho jusque dans l'Iliade ; par exemple, lorsqu'au chant premier, Achille s'emporte contre Agamemnon et l'accuse d'être un mangeur de peuple, un *démoboros :* « Lourd de vin ! Toi qui as les yeux du chien et
» le cœur du cerf !... Roi qui dévores le peuple parce que tu
» commandes à des gens de rien ! » D'où une remarque d'Alfred Croiset : « Ce mot, assurément, n'est pas créé par Achille
» pour la circonstance : il appartient à la langue des plaintes
» populaires dont il trahit ainsi l'existence ». Car il y en avait, parmi ces chefs de clan ou de tribu, qui devaient être violents, injustes, cupides. Représentons-nous les au naturel : guerriers instinctifs, durs à eux-mêmes et aux autres, Hellènes personnels et discuteurs. S'ils n'étaient plus des primitifs, ils étaient encore des barbares. Mais, lorsque les notables, les eupatrides, eurent pris leur place — sans révolution violente, semble-t-il, puisque la charge royale ne

fut point supprimée mais simplement réduite à des fonctions religieuses — le régime oligarchique se fit plus pesant encore. Les anciens le nommaient l'âge de fer. Le paysan et l'artisan, le thète et le démiurge, se virent condamnés au servage, eux à qui ne restait que la force de leurs bras. On leur prend tout. On ne leur laisse même point la ressource des terres en friche. Pour comble de malheur, ils doivent subir la concurrence des esclaves. Ainsi se forme un prolétariat sans cesse accru de journaliers que l'on renvoie brutalement, avec leurs femmes et leurs enfants, sitôt leur journée faite, et qui en sont réduits à la mendicité. L'introduction de la monnaie va-t-elle les soulager ? En rien. Elle va détruire ce qui restait des mœurs patriarcales, augmenter l'endettement et l'usure. La monnaie n'enrichira que les riches, car « c'est à l'argent » que va l'argent ».

D'où un appel à la justice. On en trouve l'écho encore menaçant dans les *Travaux et les Jours* du vers 214 au vers 226, Hésiode témoigne pour la Boétie : nul doute que son témoignage ne vaille pour l'Attique. Ecoutez : « La démesure » est chose mauvaise pour les pauvres gens ; les grands eux-» mêmes ont peine à la porter et son poids les écrase, le jour » où ils se heurtent aux désastres. Bien préférable est la route » qui, passant de l'autre côté, mène aux œuvres de justice. » Justice triomphe de démesure, quand son heure est venue. » Pâtir rend le bon sens au sot. Serment aussitôt est là, cou-» rant sur la trace des sentences torses ; cependant qu'une » clameur s'élève, celle de justice, traînée par où la mènent » les mangeurs de présents, qui ne rendent la justice qu'à » coups de sentences torses et elle les suit, en pleurant sur la » cité et les demeures des hommes qui l'ont bannie et l'ont » dispensée sans droiture. Mais ceux qui, pour l'étranger et » pour le citoyen, rendent des sentences droites et jamais ne » s'écartent de la justice, voient s'épanouir leur cité. »

Il se produisit sans doute des révoltes, des jacqueries. Ce que nous savons en tous cas, c'est que cette clientèle des eupatrides s'organisa en associations, sur le modèle des phratries : les thiases dont le premier caractère est religieux. On allait à la guerre civile, quand l'aristocratie elle-même comprit qu'il fallait accorder enfin cette justice dont la revendication devenait menaçante.

Il serait anachronique de penser que les nobles agirent par générosité, par sensibilité. Ils songèrent à leurs intérêts, au fait qu'ils étaient eux-mêmes une minorité, qu'ils avaient besoin des thètes et des démiurges, qu'il serait imprudent de

les pousser à bout. Il est probable qu'ils s'arrangèrent afin de rendre ces concessions aussi légères pour eux que possible. Mais ce qui dut peser dans la balance, fut la formation d'une classe moyenne, sortie du peuple grâce au commerce maritime, à la finance et au développement de l'industrie : ceux qu'Aristote appelle précisément les gens du milieu, les *mésoi*, et qu'on appelle aussi les paraliens, parce qu'ils habitent le long de la côte — la Paralie — à cause du trafic maritime dont ils faisaient leur métier.

Ce serait pourtant méconnaître les Hellènes, les Athéniens, que de négliger la force du sentiment commun dont ils étaient animés : l'amour de la cité. Que serait-il advenu d'elle si la guerre civile avait éclaté ? Qu'en eussent pensé les héros et les dieux ? Qu'en eût pensé Thésée, ce fils d'un roi d'Athènes, ce vainqueur du Minotaure, cet exterminateur des monstres et des brigands ? N'était-il point déjà le héros le plus populaire, le patron du peuple, le protecteur du pauvre, le symbole de la justice, « ce Thésée, fils d'Égée, semblable » aux Immortels, » comme dit Hésiode dans le *Bouclier* ? A quoi s'ajoute que le peuple était formé d'hommes libres : thètes ni démiurges n'étaient des esclaves : si la terre et les métiers étaient devenus un esclavage, ils avaient pour eux le droit de la naissance. Mais voici ce qui allait jouer en leur faveur : ces habitants de l'Attique n'étaient pas nombreux, ils se connaissaient les uns les autres ; malgré leurs divisions, ils n'avaient point perdu le sens de l'appartenance commune. Voyons-les humains et généreux autant qu'on pouvait l'être alors : la douceur du climat et l'exiguïté du territoire les y portaient naturellement. Quand à l'aristocratie, elle pouvait être dure comme gouvernement, égoïste comme classe : elle n'en renfermait pas moins des hommes intelligents et cultivés dont le cœur était bon et l'âme chevaleresque. Les trois noms de Solon, Clisthènes et Périclès vont le démontrer. La démocratie athénienne est l'œuvre d'aristocrates.

II

Cette œuvre ne s'est point faite en un jour. « On ne forge » jamais d'un seul coup une nouvelle forme de gouverne- » ment, » écrit M. Cohen. « Elle se prépare longtemps dans » l'ombre, et c'est le cours des événements qui se charge de

» l'imposer plus que la volonté de l'homme à qui l'on en » attribue, par la suite, la paternité. Il y a une certaine candeur à vouloir se représenter la démocratie athénienne » comme sortant toute façonnée du cerveau de Solon, telle » Athéna du crâne de Zeus. Et il paraît plus juste de discerner dans la lenteur raisonnable de sa naissance, l'un des » secrets de sa solidité. Elle prit près de cent ans à voir seulement le jour... Un bon travail, en somme, pour ne rien » laisser au hasard, ni improviser. »

* * *

Six étapes à suivre.

La première est celle de Dracon.

Que réclame le peuple ? L'allègement de ses charges, la justice égale pour tous, sous la garantie de lois écrites. Les eupatrides se décident : des *thesmothètes* rédigeront ces lois. Mais ils s'arrangent pour traîner les choses en longueur. Le peuple s'en aperçoit : exaspération. Un jeune noble nommé Cylon en profite pour essayer un coup d'Etat et se faire proclamer tyran par les mécontents. La plus grande famille d'Athènes, ces Alcméonides d'où sortiront Clisthènes et Périclès, intervient en faveur de la liberté. Ceci se passe en 632. Pour éviter le pire, on charge l'archonte éponyme, Dracon, d'achever le travail. Il rédige un code impitoyable, mais applicable à tous. Il écarte les vengeances privées, interdit de frapper un coupable dans sa famille, distingue le crime prémédité et le crime involontaire. Dracon ne touche pas au régime, il n'instaure point la démocratie, mais il lui ouvre la porte. Ceci se passe en 621.

* * *

La seconde étape est celle de Solon.

Les troubles reprennent. Ils sont si graves, Athènes en est si affaiblie, que son indépendance se trouve menacée. Les gens de Mégare occupent l'île de Salamine, en face du Pirée. Devant le péril, on demande un arbitre. On le trouve en la personne de Solon, un eupatride. Mais ce noble est pauvre. Afin de rétablir sa fortune, il s'est lancé dans le commerce. Il a voyagé et il s'entend aux affaires. Il est aussi poète, le premier en date des poètes attiques. Il ne nous reste de lui

que deux cent cinquante vers environ, mais ils sont le miroir de sa vie et ils expriment sa pensée politique.

Quelle est-elle, et que fait Solon ? Il agit par persuasion, cherche à ranimer le patriotisme des Athéniens en leur montrant Salamine : « En avant ! A Salamine ! Combattons pour » l'île charmante, et chassons la honte loin d'ici ! » Il constate ensuite d'où vient le mal : le matérialisme. Chefs du peuple ou nobles, tous ne désirent qu'une chose, les richesses, tous sont prêts à l'injustice pour se les procurer. « Voilà l'ulcère » qui ronge désormais toute la ville sans qu'elle puisse échap- » per. Elle est tombée promptement dans la triste servitude ; » alors l'aimable jeunesse périt en foule. » Le mal diagnostiqué, Solon intervient. Il le dit lui-même : il se place entre les deux partis, « entre les deux fronts de bataille », comme « une borne infranchissable » ; il les couvre tour à tour du bouclier afin que, ni l'un, ni l'autre ne puissent agir injustement.

Cette attitude prise et tenue, il procède aux réformes. Il va d'abord au plus pressé : un dégrèvement général pour que les débiteurs se puissent libérer. Ceci fait, il abaisse d'un tiers la valeur effective de la drachme, sa valeur nominale demeurant la même. Il prend des mesures rétroactives afin de rendre la liberté aux paysans qui ont été vendus comme esclaves pour cause de dettes, et de permettre aux exilés de rentrer sans crainte. Le terrain déblayé de ces deux obstacles, il légifère. Lois sociales : il est interdit au propriétaire de vendre le débiteur insolvable, ainsi que sa femme et ses enfants ; il est interdit d'accaparer les terres au delà de certaines limites, afin que les petites et moyennes propriétés arrivent à se développer. Lois politiques : elles se résument dans l'abolition, non de la noblesse elle-même, ni des vieilles organisations gentilices, mais de leurs privilèges, et dans l'admission de tous les citoyens aux affaires publiques. Si ce n'est pas encore la démocratie, voilà du moins ses deux principes.

Solon est un réaliste. Il sait par expérience, qu'il faut, non détruire, mais accomplir, si l'on me passe de citer à propos de ce païen une parole de l'Evangile. C'est pourquoi il a construit le nouvel édifice à côté de l'ancien, et il lui a donné pour fondement la fortune acquise : n'est-il pas homme d'affaires ? Désormais, les citoyens sont répartis en quatre classes, d'après l'évaluation de ce qu'ils possèdent. Dans la quatrième sont inscrits tous ceux qui ne possèdent rien, les thètes. Mais ils sont admis à l'assemblée, à l'Ecclesia, et ils peuvent siéger dans les tribunaux. Solon a pris cette mesure pour

corriger ce qu'il y avait de trop censitaire, j'allais dire de trop bourgeois, dans son système : se rendait-il compte qu'il ouvrait les écluses au nombre, et par conséquent à la démagogie ? A tous, enfin, il imposa le respect de sa constitution, pour me servir d'une expression encore anachronique. « Le » mépris de la loi couvre de maux la cité. Quand la loi règne, » elle remet partout l'ordre et l'harmonie et elle entraîne les » méchants. Elle aplanit ce qui est rude, étouffe l'orgueil, » éteint la violence, sèche la calamité dans sa fleur naissante. » Elle redresse les voies obliques, adoucit les œuvres de l'or- » gueil, réprime celles de la sédition, elle maîtrise la fureur » de la discorde douloureuse, et par elle tout devient, parmi » les hommes, harmonieux et raisonnable. » Puis, comme sa charge expire, comme il en a peut-être assez des Athéniens, de leur esprit critique — « Lorsque l'on fait de grandes cho- » ses, il est difficile de plaire à tous » — et comme il éprouve le besoin de revoir du pays, Solon part pour un long voyage, non sans avoir fait jurer à ses compatriotes de respecter son œuvre jusqu'à son retour. Il avait accompli sa réforme entre les années 594 et 593.

* * *

La troisième étape est celle de Pisistrate.

Solon a trop exigé de ses compatriotes. L'ordre nouveau ne dure que cinq ans. Les troubles reprennent et l'Attique tombe dans l'anarchie. Puisque la démocratie censitaire a fait faillite, que l'on ne veut plus des aristocrates et que le retour à la vieille royauté est « impensable », il ne reste qu'un moyen : la dictature.

Un homme fort, un homme du peuple, le chef des gens de la montagne, Pisistrate, se charge de l'appliquer. Il instaure donc la tyrannie, par quoi les Hellènes entendent le gouvernement absolu d'un homme du peuple qui a su prendre la tête du mécontentement général pour se hausser jusqu'au pouvoir. Le tyran, c'est le chef de la multitude : la tyrannie, c'est donc un régime de gauche, pour continuer d'employer notre jargon actuel. Mais Pisistrate, après avoir mis fin aux luttes de partis, se montre un dictateur raisonnable, un « despote éclairé » : il aime tant la démocratie qu'il l'accapare tout entière pour lui et les siens. Mais il est trop Athénien pour ne point aimer aussi la poésie et les arts. Son œuvre essentielle sera la modernisation d'Athènes qu'il couvre de monuments et dont il fait une capitale.

Pisistrate ne touche point au régime de Solon ; on peut même dire qu'il le rend effectif, car il possède la force que Solon n'a jamais possédée. Aristote dit de lui qu'il gouverna en citoyen plutôt qu'en tyran, et c'est le plus grand éloge qui puisse tomber de sa plume. Administrateur de premier ordre, Pisistrate fait succéder un âge d'or à l'âge de fer, ce qui veut dire à la misère la prospérité. Il gouverne trente-trois ans et il meurt en 528 ou 527.

* * *

La quatrième étape est celle de Clisthènes.

Pisistrate incarne un régime de transition. La démocratie avait besoin de cette cure d'autorité pour s'enraciner. Mais il eut des fils. Ils rendirent la tyrannie insupportable à tout le monde, tant qu'en 510, elle se fit renverser avec l'appui des Lacédémoniens. Ceux-ci, conformément à leurs principes, tentèrent de rétablir l'oligarchie. Mais trop tard — ou trop tôt. Alors Clisthènes intervint pour achever ce que Solon avait commencé.

Qui est Clisthènes ? un grand seigneur. Il appartient à la première famille d'Athènes, les Alcméonides. Ils tiraient leur nom d'Alcméon, petit-fils de Nestor, roi de Pylos, un des héros de l'Iliade. Alcméon, chassé de Pylos par les Doriens, se vint réfugier dans Athènes où il fit souche.

Les Alcméonides ont-ils hérité la sagesse et le sens politique du fameux Nestor ? Toujours est-il qu'ils pensent et agissent en grands seigneurs libéraux et prennent à chaque occasion le parti du peuple. A la tête des marchands et des pêcheurs, ils ont fait une sérieuse opposition à Pisistrate et à ses montagnards, mais tout autant au parti des eupatrides. Il faudrait d'ailleurs se garder de les prendre pour de purs idéalistes. Le rôle des grandes familles montre bien qu'elles ont gardé toute leur influence. Une fois débarrassées des entraves gentilices, elles se trouvent en mesure de satisfaire leurs ambitions politiques. « La noblesse continue de régner », dit M. Francotte, « non plus en vertu des lois mais en vertu » de vieilles habitudes, par sa confiance en elle-même, et par » la timidité d'une démocratie jeune et inexpérimentée ». Elle a gardé son prestige historique et son influence religieuse.

Quant à Clisthènes, la réaction aristocratique et l'inter-

vention lacédémonienne ont commencé par faire de lui un banni. Mais un soulèvement des classes moyennes et du peuple ne tarde point à le rappeler et le porte au pouvoir. Aussitôt, il reprend la suite de Solon. Celui-ci n'a été qu'un réformateur : Clithènes l'Alcméonide fut un révolutionnaire comme seuls savent l'être les gentilshommes quand ils voient rouge ; mais il ne fut jamais un démagogue. A quel genre d'homme avons-nous donc affaire ? A un intellectuel.

Solon était un réaliste, Clisthènes est un rationaliste. Cet esprit, logique jusqu'au manque de pitié, symétrique comme un géomètre ou un architecte, à la fois abstrait et passionné, fait penser aux idéologues du XVIIIe siècle, au marquis de Condorcet ou au comte de Tracy, alors que Solon, lui, serait plutôt un lointain ancêtre des bourgeois libéraux et des capitalistes philanthropes — mais je prie mes lecteurs de ne pas prendre trop au sérieux ces rapprochements. Il en reste, pour ce qui regarde Clisthènes, qu'il travaille d'après un plan arrêté d'avance. On le voit dans le silence de son cabinet, se posant des problèmes, les résolvant, puis sortant avec son papier pour annoncer les solutions.

Lesquelles ?

Aux vieilles organisations gentilices, l'eupatride Solon s'était borné à soustraire la puissance politique ; l'Alcméonide Clisthènes va plus loin : il leur ôte toute raison d'être. Il ne les supprime point, mais il les laisse tomber lentement dans la catégorie des corporations familiales ou des confréries religieuses.

Il ne fait d'ailleurs que précipiter ce qui était inévitable. A partir du moment où les éléments populaires avaient réussi, par l'intermédiaire des thiases, à pénétrer dans les phratries et les tribus, ils y devaient nécessairement dominer. Ils avaient le nombre et ils auront bientôt la richesse, tandis que, peu à peu, les familles nobles se ruinent. Dans ces conditions, pour enlever à l'eupatride toute influence, la mesure qui s'impose est simple : réduire à néant *génè*, phratries et tribus. Comme le dit Croiset, « on ne pouvait lui arracher » brutalement ses richesses. Il fallait au moins le déraciner » de son groupe, lui enlever ses clients trop fidèles, briser les » vieux moules, brouiller et repétrir cette masse de la popu- » lation qui n'arrivait pas à se soustraire aux influences » héréditaires. » Désormais, chaque citoyen s'appelle de son nom à quoi il n'a le droit d'ajouter que celui de son *dème*, de sa commune d'origine. S'il est noble, tant mieux pour lui ! mais la cité l'ignore.

Clisthènes pulvérise la société athénienne et la ramène à son unité numérique : le citoyen. Donc, plus de familles, plus de clans, plus de groupes : rien que des citoyens égaux entre eux. Mais, comme il faut bien les rassembler dans des cadres, Clisthènes les distribue dans cent communes ou *dèmes*. Chacune a son maire, le *démarque*, son assemblée, donc son agora. A leur tour, ces cent communes, sont groupées en dix tribus. Et voici l'audacieuse innovation de Clisthènes : ces nouvelles tribus, non seulement n'auront plus rien de gentilice, mais elles ne seront pas même territoriales. Pourquoi ? parce qu'il s'agit d'empêcher la reconstitution de ces partis régionaux qui, au temps de Pisistrate, avaient menacé l'unité de l'Attique : parti de la côte, parti de la plaine, parti de la montagne. C'est pourquoi notre réformateur s'arrange pour que, dans chaque tribu, un tiers des dèmes soit pris dans la montagne, un tiers dans la plaine et un tiers sur la côte. Il semble que le chiffre dix ait séduit son esprit mathématique : il y aura désormais dans chaque collège de la cité, dix membres, un par tribu ; l'armée sera formée de dix régiments, un par tribu, dont les dix chefs, les stratèges, formeront le conseil de guerre. Quant à la *Boulè*, le sénat d'Athènes, elle aura cinq cents membres, cinquante par tribu. « Rigueur arithmétique », écrit M. Cohen, « qu'eût aimée Pythagore et qui ne cessera d'inspirer désor» mais la pensée de tous les hommes d'Etat en mal de réfor» mes. » A quoi il est intéressant d'ajouter ce commentaire d'Alfred Croiset : « Clisthènes fit une œuvre tout à fait ana» logue à celle de la Révolution française, supprimant des » provinces et créant des départements : des deux côtés, c'est » la même volonté, de fortifier l'unité collective par la des» truction des groupements locaux traditionnels, et la ma» nière de substituer les créations de la raison abstraite à » celle de l'histoire. Ajoutons que des deux côtés le succès » fut également définitif. » Cette dernière phrase, je rappelle qu'elle fut imprimée en 1916 et que le grand helléniste français mourut en 1923.

Après avoir réglé la question des eupatrides et rendu impossible la formation de partis territoriaux, Clisthènes va-t-il s'efforcer de diminuer une autre puissance, bien plus imposante celle-là, et difficile à ébranler, la première et la plus haute : celle des dieux ? La seule mesure qu'il prenne pour des raisons pratiques, c'est, au calendrier religieux qui était lunaire, de substituer un calendrier réglé sur le soleil. Désormais, pour un siècle environ, l'année religieuse et l'an-

née civile cessent d'être identiques. Je m'empresse de l'ajouter : voir dans cette réforme un geste anticlérical, serait méconnaître l'esprit de la cité antique et celui de Clisthènes lui-même. Ne savons-nous pas que les Alcméonides vénéraient l'oracle de Delphes et que Clisthènes avait utilisé pour ses réformes la parole du dieu ? Notons néanmoins la tendance.

Reste enfin à s'attaquer à une dernière supériorité : celle de l'intelligence. Clisthènes est trop Athénien, trop cultivé pour y songer, mais il prépare l'instrument qui servira plus tard à éliminer de la démocratie les hommes dont l'intelligence, le caractère lui porteront ombrage. Il s'agit de l'ostracisme.

Le but immédiat est de parer à des coups de force en bannissant les hommes dangereux ou suspects. Clisthènes, au reste, n'invente rien : le principe de l'ostracisme, on l'a retrouvé dans les codes primitifs de l'Orient. Le bannissement était depuis longtemps pratiqué dans les cités helléniques. Son origine est religieuse : permettre à la cité d'éloigner un être souillé et impie. Quant à l'ostracisme de Clisthènes, il n'a rien d'infamant pour ceux qui en sont les victimes : simple mesure de précaution. La fortune du coupable n'est pas même confisquée : l'assemblée du peuple peut toujours prononcer l'amnistie ; Clisthènes est humain : aussi a-t-il pris soin d'envelopper sa mesure de précautions. N'empêche qu'Aristote a bien vu l'incompatibilité foncière entre la démocratie et toute supériorité de naissance, de fortune, d'intelligence ou de vertu. Je vais citer le livre troisième, chapitre huit, de sa *Politique* :

« Si un citoyen a une telle supériorité de mérite, ou si » plusieurs citoyens, trop peu nombreux cependant pour former à eux seuls une cité, sont tellement supérieurs qu'on ne » puisse comparer à celui de tous les autres, ni le mérite, ni » l'influence politique de ce citoyen ou de ces citoyens, il » ne faudra plus les regarder comme faisant partie de la » cité. Ce sera leur faire tort que de les y admettre sur le » pied de l'égalité, eux qui l'emportent tant sur les autres » par leur propre mérite et par l'influence politique ; il semble, en effet, qu'un être de cette espèce doive être considéré comme un dieu parmi les hommes. On voit donc que » les lois ne sont nécessaires que pour les hommes égaux par » leur naissance et par leurs facultés : quant à ceux qui s'élèvent à ce point au-dessus des autres, il n'est point de loi : » ils sont eux-mêmes leur propre loi. Celui qui prétendrait » leur imposer des règles se rendrait ridicule... C'est par cette

» raison que l'ostracisme a été établi dans les Etats démo-
» cratiques qui, plus que tous les autres peut-être, sont jaloux
» de l'égalité. »

Comment ne point songer ici à Nietzsche et à son surhomme ? La religion des anciens ne possédait point une morale assez forte pour discipliner l'orgueil et l'ambition des êtres supérieurs, les empêcher de se regarder comme des dieux vivants. L'humilité était inconnue à l'âme antique, elle l'eût regardée comme une faiblesse. Elle connaissait, il est vrai, la modestie fondée sur le principe du « connais-toi toi-même » et de la mesure. C'était le frein intérieur. L'extérieur, c'était la cité. Seulement, nous savons qu'elle formait un surhomme collectif. La société grecque était dure, ne l'oublions pas. L'effort des philosophes ne suffira point à l'humaniser : il y faudra le christianisme.

On voit par ces remarques l'erreur qu'il y aurait à pousser trop loin, et avec des intentions antidémocratiques, le parallèle entre la démocratie telle que l'avait instaurée Clisthènes et les démocraties modernes. Il n'en demeure pas moins vrai que l'Alcméonide marque le point de départ d'une ligne de force.

Son idée fondamentale était juste, la réalisation en était nécessaire. Que voulait Clisthènes ? Sauver sa patrie, affermir la puissance et la grandeur d'Athènes. S'il regardait en arrière, il ne voyait que des divisions : s'il regardait en avant, il voyait une menace approcher, celle des Perses. On peut croire, en effet, qu'il eut le pressentiment des guerres médiques. Sa révolution eut comme résultat de préparer les Athéniens à soutenir le choc et à remporter la victoire. En faisant appel au patriotisme et à la justice sociale, on arrive à réaliser d'une manière inébranlable la cohésion d'un peuple. Les institutions de Clisthènes unifièrent politiquement ce qui était déjà uni moralement. Lui-même, comme beaucoup d'aristocrates libéraux, était trop élevé d'esprit et trop distant de caractère pour être jamais populaire. De fait, il ne le fut point. Mais son œuvre compte au nombre des réussites politiques et sociales, ce qui est rare : Hérodote et Aristote n'ont point laissé de le constater.

La réforme de Clisthènes date de 508-507. La révolte de l'Ionie en 499-494, ouvre les guerres médiques. Un intervalle de huit années.

* * *

La cinquième étape sera celle d'Ephialtès.

On ne comprendrait rien au développement de la démocratie athénienne, si l'on n'arrivait à se représenter la situation d'Athènes et de toute l'Hellade au lendemain de la victoire : Salamine est du 29 septembre 480, Platées, du commencement d'août 479.

Athènes s'est couverte de gloire. Mais c'est une gloire dangereuse. Elle ne l'ignore point. Elle est seule, en effet, à se rendre compte de la situation. Les barbares ont été vaincus, boutés hors de la Grèce, mais leur empire subsiste, intact, redoutable, tout proche. Un retour offensif est, non seulement possible, mais encore probable. Le seul moyen de l'éviter, c'est de prendre les devants. Athènes ne songe pas encore à ce que plus tard Alexandre osera et réussira : la conquête de l'Asie ; tout au moins veut-elle éliminer les Perses de l'Egée. Pour cela, deux mesures s'imposent. La première est de tenir les Détroits ou du moins leur entrée : d'où la prise en 478, de Sestos, à l'entrée de l'Hellespont, là où Xerxès avait fait passer son armée deux années auparavant. La seconde est d'appeler à l'indépendance les Grecs d'Asie, de manière à occuper le rivage d'en face. Cette grande politique exige l'union, la fédération des Hellènes : d'où la ligue de Délos. Mais Athènes sait qu'elle a en Grèce même une rivale, une ennemie, et que cette ennemie possède la puissance militaire : Sparte. Elle sait qu'elle ne pourra maintenir l'union des Hellènes qu'en les entraînant et en les dominant: origine de son impérialisme. D'où la nécessité, pour elle-même, d'être forte et puissante, et pour cela de continuer à former un bloc de tous ses enfants : d'où, enfin, l'extension de la démocratie.

Du moment qu'Athènes répugne à s'organiser comme Sparte en un camp retranché, tenu par une garnison sans cesse en état d'alerte, du moment qu'elle maintient le principe des libertés personnelles et de la souveraineté populaire, elle est obligée de faire entrer dans la cité des catégories d'habitants qui jusqu'alors sont demeurées sur le seuil. Or, Athènes est une ville maritime, elle a gagné la guerre grâce à sa flotte ; des marins dépendent sa prospérité économique et sa puissance politique. Mais où se recrutent-ils ? dans le prolétariat. Il faut, en effet, être bien misérable pour accepter de s'asseoir sur le banc des rameurs. Pourtant, pendant treize années consécutives, ces misérables ont rempli héroïquement leur devoir. Il serait injuste, impolitique de les maintenir à l'écart de l'Etat.

Ephialtès se donna pour mission de les y faire entrer. Il était un avocat, issu de la bourgeoisie riche. Il profita d'une occasion où bourgeois et nobles étaient absents de l'assemblée populaire — une expédition pour aider Sparte à réprimer une révolte de Messéniens — et où par conséquent les marins se trouvaient en majorité, pour leur ouvrir les charges publiques.

Ephialtès avait accompli un acte de justice, bien que le procédé sente le politicien. Il y ajouta une autre mesure dont les conséquences ne laisseront point d'être néfastes, et pour Athènes, et pour la démocratie elle-même : il fit enlever à l'Aéropage tout ce qui lui restait de pouvoir politique pour ne lui laisser guère que ses fonctions religieuses. Je remarquerai immédiatement qu'il ne le supprima point : les Hellènes avec leur esprit traditionnel pouvaient vider une vieille demeure, mais ils avaient trop de piété pour la démolir. Et puis, un temps pourrait revenir où l'on serait heureux de l'employer.

De toutes les institutions attiques, l'Aréopage demeurait la plus vénérable. Son origine se confondait avec celle de la cité. Cette origine, c'est le conseil des rois dont les membres, les chefs des clans athéniens, se réunissaient sous la présidence du *basileus*, le chef du clan le plus fort.

Le *basileus* résidait sur le roc central : l'Acropole. Non loin de là, vers l'ouest, se dressait un autre roc: l'*Aréios pagos*, la colline d'Arès, le dieu de la guerre. Ce monticule chauve, atteignant les cent quinze mètres de hauteur, portait le temple du dieu et aussi un sanctuaire consacré aux Euménides, sanctuaire qui servait de refuge aux meurtriers. Il était d'usage immémorial que le roi et son conseil allassent assister en corps aux combats judiciaires qui se livraient là-haut. Les transactions nécessitées par le rachat du sang, voilà ce qui avait installé ce premier tribunal criminel sur la colline d'Arès et lui avait donné son nom.

Cependant, les chefs de clan avaient réussi peu à peu à réduire le pouvoir du *basileus* aux seules fonctions religieuses. A la place de la monarchie, c'était l'aristocratie. Elle assumait, avec la dureté que l'on sait, le gouvernement de la cité. La première mesure qu'elle prit, fut de réduire le nombre du conseil, de la *Boulè*, et de n'y admettre que les anciens archontes, de telle manière que le peuple se trouvât pris entre les archontes en charge et ce conseil restreint, c'est-à-dire l'Aréopage.

Celui-ci possède toutes les compétences. Sa mission

propre est de veiller sur la cité et sur l'observation des lois. Cette formule générale lui permet d'intervenir partout et d'imposer sa volonté. Mais voici Dracon qui s'empresse de la ramener à ses fonctions judiciaires et à son rôle de surveillance. Solon, qui est un sage, s'en sert comme d'un contrepoids à sa démocratie parlementaire et censitaire. Durant les guerres médiques, l'Aréopage, à un moment où son autorité se trouve déjà battue en brèche, voit soudain son prestige s'accroître grâce à l'attitude qu'il a su prendre avant la bataille de Salamine : il a contribué à la victoire en apportant de quoi solder les marins. Ce n'est point encore un obstacle suffisant pour arrêter les assauts que les démocrates lui livrent avec toujours plus de vigueur. Cette vieille institution est coupable, à leurs yeux, d'incarner l'ancien régime et d'entraver les progrès de la démocratie. Il est équitable, au reste, de reconnaître que, faute d'avoir des attributions précises, l'Aréopage se les était arrogées toutes, et empiétait sur tous les corps de l'État : c'est M. Cohen qui le dit. D'où le geste d'Éphialtès. Il semble que son audace lui coûta la vie, car il fut assassiné peu après, en 461.

Cet assassinat est le signal d'une nouvelle campagne. Plus que jamais, les démocrates dénoncent l'Aréopage comme un grave danger pour leur ordre nouveau : le « dernier boulevard de la réaction ».

Cette campagne et la poussée démagogique inquiètent bien des Athéniens. Elles inquiètent Eschyle. On le constate à la lecture des *Euménides*.

Cette tragédie forme avec *Agamemnon* et les *Choéphores* la trilogie dont le sujet est les aventures d'Oreste. Elle est la seule trilogie grecque dont le texte intégral nous soit parvenu, moins le drame satirique, *Protée*, qui l'accompagnait selon la règle. L'*Orestie* fut représentée en 458.

Eschyle est un patriote ardent et inquiet. Actif aussi : durant les guerres médiques, il s'est trouvé partout où l'on se battait, à Marathon aussi bien qu'à Salamine. Il ne s'est jamais désintéressé de la politique intérieure. Aristocrate de tradition et surtout de tempérament, ne sentant jamais la solitude avec autant de force qu'au milieu de la foule, il craint la démocratie, mais il ne l'a jamais dédaignée ; il en a compris l'idéal, tout en désapprouvant les moyens par lesquels certains s'appliquent à la réaliser. C'est dire qu'il ne suit pas sans appréhension la campagne menée contre l'Aréopage ; aussi profite-t-il de l'occasion que lui offrent les *Euménides*, pour lancer un appel en faveur de ce collège

que les dieux mêmes ont institué et qui est par conséquent sacré.

Dans *Agamemnon*, Clytemnestre assassine le roi des rois, son époux, avec la complicité d'Égisthe : dans les *Choéphores*, Oreste, avec la complicité de sa sœur Electre, venge son père en tuant à son tour sa mère. Aussitôt, les Euménides, les Furies que l'ombre de Clytemnestre a réveillées, se lancent à la poursuite du parricide. Sanglantes sont donc les deux premières tragédies ; mais le sang va se laver, la terreur s'apaiser, l'ordre et la paix se rétablir dans la troisième dont l'idée centrale est la substitution de la loi de justice à la loi du sang.

Dans les *Euménides*, le drame se joue entre les Olympiens qui assument la responsabilité du crime perpétré par Oreste, et les Furies qui exigent vengeance. Oreste a demandé à être purifié. Apollon accède à cette demande ; il fait couler sur les mains du meurtrier le sang d'un jeune porc, puis il l'invite à s'exiler pour achever sa purification par un acte volontaire. Ensuite, Oreste pourra rentrer dans Athènes ; il embrassera la statue de Pallas Athéna qui le délivrera des Furies. Mais, s'il est purifié aux yeux des dieux, il ne l'est pas encore aux yeux des Euménides. L'ombre de Clytemnestre continue de réclamer satisfaction. Aussi un procès s'engage-t-il entre Apollon, représentant de Zeus, et les vengeresses. Les parties adverses prennent Athéna pour arbitre. La déesse se refuse à trancher : un arbitrage ne suffit pas, c'est un jugement qui est nécessaire. Elle remet la cause à un tribunal humain, un tribunal athénien.

Telle est l'origine toute divine de l'Aréopage. Athéna l'a établi pour durer à jamais. Je cite la traduction de M. Paul Mazon : « Jusque dans l'avenir, le peuple d'Égée conservera, » toujours renouvelé, ce conseil de juges. Sur ce mont » d'Arès... désormais, le Respect et la Crainte, sa sœur, jour » et nuit également retiendront les citoyens loin du crime, » à moins qu'ils n'aillent eux-mêmes encore bouleverser leurs » lois... Ni anarchie, ni despotisme, c'est la règle qu'à ma » ville je conseille d'observer avec respect. Que toute crainte » surtout ne soit point chassée par elle hors de ses murailles : » s'il n'a rien à redouter, quel mortel fait ce qu'il doit ? Si » vous révérez, vous, comme vous le devez, ce pouvoir » auguste, vous aurez en lui un rempart tutélaire de votre » pays et de votre ville... Incorruptible, vénérable, inflexible, » tel est le Conseil qu'ici j'institue, pour, toujours en éveil, » garder la cité endormie. »

Voici, enfin, l'appel que le poète adresse à l'Athénien par la bouche de sa divinité poliade :

« Ne va pas, comme on fait pour les coqs, attiser la colère » au cœur de mes citoyens et mettre en eux cette soif de » meurtre qui lance frères contre frères, en leur soufflant » mutuelle audace. Vienne la guerre étrangère, toujours à la » portée de ceux qu'anime un fervent désir de vraie gloire — » mais fi des combats entre oiseaux de la volière ! »

Eschyle, on sent qu'il est anxieux. Il accepte, à contre-cœur que l'Aréopage ne soit plus qu'un tribunal criminel ; il craint pourtant que cette dernière prérogative ne lui soit enlevée. Il supplie ses concitoyens de ne pas supprimer cet ultime barrage à la démagogie. Mais, s'il sera écouté, il ne sera pas entendu.

Longtemps l'Aréopage sera mis en veilleuse. En 403, on lui restitue son droit de veiller sur la cité et les lois, mais nous n'apercevons rien de cette activité restaurée. Il faudra la décadence d'Athènes pour que son importance recommence de croître. Au temps des Romains, Cicéron peut dire de lui qu'il gouverne Athènes. Mais il n'est plus guère qu'un conseil municipal. Il administre ; la police des constructions est de son ressort ; enfin, l'instruction publique relève de lui. C'est en vertu de ce droit de regard sur l'éducation de la jeunesse et sur l'enseignement, que devant lui l'apôtre Paul comparaîtra.

* * *

Ephialtès laissait un disciple, un continuateur : Périclès. La sixième et dernière étape sera donc celle de Périclès. Avec lui, c'est de nouveau un grand seigneur qui prend le pouvoir.

Il appartient par son père à la haute noblesse de l'Attique ; il est un Alcméonide par sa mère, nièce de Clisthènes. Périclès a tout pour lui : la naissance, la fortune, la beauté, l'intelligence, le charme. On peut voir son buste au British Museum. Sous son casque à la visière relevée, une longue, un peu trop longue tête de dolichocéphale; barbe et cheveux bouclés, yeux profonds et pénétrants, presque mélancoliques, nez droit, bouche à la fois dédaigneuse et sensuelle, à cause de l'épaisseur de la lèvre inférieure.

Périclès est le contraire du démagogue. Il ne consacre point toute sa vie aux affaires publiques ; il en réserve une part, la meilleure, au commerce de quelques amis intimes et

de quelques maîtres : Phidias, Sophocle, Hérodote, le philosophe Anaxagore. S'il est l'amant d'Aspasie, c'est autant pour son intelligence que pour sa beauté.

On se demande comment cet aristocrate distant, raffiné, peu accessible, parvint à être durant quinze années le conducteur d'une démocratie. C'est qu'il était Athénien et qu'elle était Athénienne. Question de prestige, certes, mais question de piété patriotique. Périclès sut ouvrir à son peuple un chemin qui monte ; il sut le persuader, lui inspirer une mystique. Il exerça une véritable dictature à un moment où la démocratie avait besoin d'un homme. Des hommes, elle venait d'en avoir, et de grands : un Thémistocle, un Aristide, un Cimon ; mais ils s'étaient divisés. Athènes avait besoin d'unité, cette unité s'incarna dans Périclès. Il conçut, comme le dit M. Cohen, elle exécuta. D'où une harmonie rare en politique. Périclès se révéla fort sur les points où le peuple se montrait faible. Lui plus le peuple égale Athènes. Lorsque le peuple se trouvera seul, Athènes s'écroulera.

* * *

Du point de vue politique, Périclès nous apparaît avec deux faces. L'une regarde Athènes et l'autre, la Grèce. La première est démocratique, la seconde, impérialiste. Pour le comprendre, se rappeler ce qu'est la cité grecque : une minorité de citoyens, une aristocratie démocratisée. Même au moment où la démocratie parvint à son maximum d'extension, il n'y eut guère plus de trente mille citoyens actifs, soit un citoyen sur quatorze individus. Au temps de sa prospérité, vers le milieu du Ve siècle avant notre ère, la population de l'Attique devait osciller entre 400.000 et 420.000 habitants. Dans ce nombre, les citoyens et leurs familles ne représentent qu'environ 120.000 personnes. Le reste est formé de métèques, étrangers domiciliés, et surtout d'esclaves. Puis le peuple a beau être démocratique d'institution et d'esprit : la cité en tant que telle demeure aristocratique et impérialiste. Nulle autre ne l'égalant, elle a le droit de les dominer toutes: dans ses discours, Périclès lui-même ne se fera aucun scrupule de l'affirmer. Le tout est de savoir si l'on prendra la manière douce ou la manière forte pour imposer l'hégémonie. Périclès commencera par la manière douce et il continuera par la manière forte : erreur qui provoquera l'accident.

Le système de Périclès repose donc sur deux colonnes : la démocratie, l'empire.

III

La démocratie, Périclès la poussera jusqu'à l'extrême limite, jusqu'à celle où elle sortira de soi-même en s'exagérant : le socialisme d'Etat.

* * *

Pour le comprendre, il faut remonter aux principes.

Dans *La cité grecque*, M. Glotz définit la démocratie athénienne : l'exercice de la souveraineté par des citoyens libres et égaux sous l'égide de la loi. Et il ajoute : « La loi, » qui protège les citoyens les uns contre les autres, défend » aussi les droits des individus contre la puissance de l'Etat » et les intérêts de l'Etat contre les excès de l'individualisme ». C'est le point d'équilibre. Il repose sur des maximes, les voici :

La liberté individuelle est absolue. Les citoyens sont égaux, ils ont tous les mêmes droits. L'Etat ignore les familles, il ne connaît que des individus qui se valent tous. L'égalité des droits une fois acquise, il ne subsiste plus que l'inégalité des charges qui reste en rapport avec celle des impôts, par conséquent des fortunes ; mais comme l'égalité politique disparaîtrait si l'inégalité sociale était trop flagrante, il est nécessaire que chacun puisse avoir accès à la propriété ou du moins à toutes les charges publiques, et c'est à l'Etat d'y pourvoir. En revanche, le citoyen s'engage par serment à remplir envers la cité des obligations assez lourdes.

Voici le texte de ce serment, tel que le prononçaient les éphèbes lorsqu'ils recevaient leur armure :

« Je ne déshonorerai point ces armes sacrées ; je n'aban- » donnerai pas mon compagnon dans la bataille ; je combat- » trai pour mes dieux et pour mon foyer, seul ou avec d'au- » tres. Je ne laisserai pas la patrie diminuée, mais je la lais- » serai plus grande et plus forte que je ne l'aurai reçue. » J'obéirai aux ordres que la sagesse des magistrats saura me » donner. Je serai soumis aux lois en vigueur et à celles que » le peuple fera d'un commun accord. Si quelqu'un veut ren- » verser ces lois ou leur désobéir, je ne le souffrirai pas, mais

» je combattrai pour elles, ou seul, ou avec tous. Je respec-
» terai les cultes de mes pères. »

Ce texte est très beau. Il est en trois parties : la première est militaire, la seconde civile et religieuse la troisième. Nouvelle preuve que religion, institutions et armée forment dans la cité antique, et continuent de former dans la démocratie athénienne, un tout indissoluble.

En résumé, le peuple est souverain dans la limite des lois qu'il s'est données librement à lui-même. Il s'est engagé par serment à leur obéir, même si elles sont injustes. L'épilogue de *Criton*, lorsque les lois apparaissent à Socrate qui va mourir, est la paraphrase de cette pensée de Pascal : « Il est dan-
» gereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car
» il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi
» il faut lui dire en même temps qu'il faut obéir parce qu'elles
» sont lois. »

* * *

Tels sont donc les principes de la démocratie athénienne. Quelles en sont maintenant les institutions ?

Cette démocratie était trop conservatrice, trop religieuse, pour bouleverser de fond en comble l'organisation première et rompre avec la tradition. Dans l'ensemble, elle a eu soin de les conserver. En revanche, elle en a modifié peu à peu, d'étape en étape, le fonctionnement. Par quoi l'on avère qu'elle a fait une révolution sociale, puisqu'elle a pulvérisé les formations gentilices, non une révolution politique.

Et d'abord, l'assemblée du peuple, l'Ecclesia. Il allait de soit que la démocratie la maintînt, qu'elle en fît l'organe de la souveraineté populaire. Elle a donc ouvert l'assemblée à tous les citoyens et lui a donné, sinon tous les pouvoirs, du moins le contrôle de tous les pouvoirs. Ensuite, le conseil, la *Gérousia* des temps royaux devenue la *Boulè*. Elle ne se composera plus d'anciens magistrats nommés à vie, mais de cinq cents députés qui représentent les communes, les dèmes, et qui sont tirés au sort. La Boulè est chargée d'exécuter les décisions de l'assemblée et de prendre toutes celles qui se rapportent à des cas immédiats ou qui ne valent point la peine de lui être soumis. Elle liquide donc les affaires courantes. Elle tient du peuple une procuration générale qui lui donne autorité sur les magistrats. Elle s'occupe spécialement de la politique étrangère, de l'armée et de la flotte. Elle surveille l'emploi des fonds publics, de manière que la loi bud-

gétaire soit strictement observée. Telles sont ses attributions principales.

Ce cahier des charges est si lourd qu'elle éprouve le besoin, pour la préparation des travaux et l'expédition des affaires courantes, de mettre à sa tête un comité directeur, celui des Prytanes. Comme il y a dix tribus représentées dans la Boulè par cinquante membres chacune, ce qui fait dix sections, chacune de ces sections se voit confier la prytanie durant un dixième de l'année : on reconnaît Clisthènes et son système décimal.

Les magistrats sont, tantôt désignés par le sort, tantôt élus, suivant les fonctions. La plupart ne restent en charge qu'une année, et c'est la raison pour laquelle on les réunit en collèges. Leur nombre, c'est encore le système décimal qui le fixe.

Par ordre de dignité et d'ancienneté, le principal collège de magistrats est celui des archontes. Ils sont maintenant dix, un par tribu. Il y a toujours l'archonte éponyme qui donne son nom à l'année et l'archonte-roi qui s'occupe des fêtes religieuses. Les archontes sont naturellement élus au sort, pour que tout citoyen ait l'occasion d'accéder à cette magistrature suprême, mais ils n'ont plus grand chose à dire.

Et encore moins le vieil Aéropage où les archontes sont relégués à leur sortie de charge. Dépouillé de ses attributions politiques et judiciaires, il n'a plus à juger les meurtriers, ni à surveiller les magistrats ; depuis qu'il a cessé d'être le gardien de la constitution et des mœurs, il n'est qu'un monument historique.

Les institutions d'Athènes nous mettent donc en présence d'une démocratie absolue. La loi qui la régit, est celle du nombre. Conséquence : le pouvoir appartient à la majorité. Tout est organisé pour que n'importe quel citoyen ait accès à toutes les magistratures : d'où l'élection « par la fève », ce qui était une désignation par les dieux. « Toutes les mesures » sont prises », écrit Alfred Croiset, « pour paralyser l'in- » fluence de l'aristocratie ; la richesse, malgré les privilèges » théoriques accordés aux trois premières classes, subit plus » de charges qu'elle ne possède de droits réels ; une égalité » jalouse règne partout. Même cette sorte d'aristocratie, con- » servatrice des traditions, que forme dans nos sociétés mo- » dernes une administration bureaucratique compliquée, » n'existe pas ou se réduit au minimum : point de bureaux » permanents, point de tradition routinière ; tout est dans un » perpétuel mouvement. »

* * *

Là est le danger : Périclès l'a-t-il vu ?

Sitôt qu'il prend la succession de son maître et précurseur Ephialtès, il s'empresse de faire voter par l'assemblée une mesure de sécurité contre l'arbitraire démocratique : la *graphè paranomôn*. En ôtant à l'Aréopage sa raison d'être, Ephialtès a découvert les lois fondamentales qui, désormais sans protection efficace, sont livrées aux caprices du peuple et de son assemblée. C'est un principe d'autorité qui vient de tomber, il est urgent de lui en substituer un autre. L'habileté et le sens pratique de Périclès est de le placer dans l'assemblée même. Il réussit à lui faire voter une disposition grâce à laquelle chaque citoyen a le droit de poursuivre en justice l'auteur d'un décret qu'il juge illégal ou d'une loi qu'il estime funeste. Bien plus, dès que l'assemblée a voté un décret ou une loi, l'auteur en portera la responsabilité durant une année entière. « Saluons comme il se doit, » écrit M. Cohen, « ce courage, si rare dans une démocratie, de » proclamer indispensable, si l'on ose dire, la recherche de » la paternité en matière législative ».

Périclès prend une seconde précaution : il fait décider que, pour être citoyen, il ne suffira plus dorénavant d'être né de père athénien, mais qu'il faudra encore avoir une mère athénienne. C'est réduire le corps civique, en excluant tous ceux dont un seul ascendant se trouve d'origine athénienne. La mesure est significative. Elle se révèle, une fois de plus, le caractère aristocratique de la cité. La démocratie athénienne n'est pas une foule, mais une élite ; elle applique à soi-même le principe gentilice : la pureté du sang. Voilà ce que Jean-Jacques Rousseau a bien reconnu, lorsqu'il écrit dans son article sur l'économie politique, destiné à l'Encyclopédie : « Athènes n'était point en effet une démocratie, » mais une aristocratie très tyrannique, gouvernée par des » savants et des orateurs ». M. Albert Malet confirme : « Cette démocratie est en réalité une aristocratie ». Enfin, M. Glotz précise : « Il ne faut pas oublier... que la démo- » cratie, même la démocratie extrême — si nous la jugeons » de notre point de vue moderne et si nous considérons, non » pas les principes, mais les personnes qui en bénéficiaient — » n'est jamais dans les cités grecques qu'une sorte d'aris- » tocratie ». L'orgueil, le particularisme et l'esprit exclusif de la cité se retrouvent donc en cette loi de Périclès. Elle est

en même temps une mesure de défense contre l'envahissement, à l'heure où Athènes, grâce à son port et à sa prospérité de ses affaires, attire les étrangers et voit s'accroître la plèbe des indésirables. Enfin, pour la réalisation de ses grands projets, Périclès a besoin d'un peuple homogène, ayant le patriotisme dans le sang.

A ce peuple, une fois ces deux précautions prises, il peut et veut faire confiance, afin que la confiance du peuple réponde à la sienne. Il peut et veut être le dictateur par persuasion : il compte pour cela sur ses actes et sur son éloquence. « A Athènes, dit Fénelon, tout dépendait du peuple » et le peuple dépendait de la parole. » Enfin, le grand précurseur grec des libéraux pense que le meilleur moyen d'apprendre aux hommes à se servir de leurs droits, c'est de les leur donner.

C'est pourquoi il pousse jusqu'à son extrême limite ce principe démocratique : appeler autant de citoyens que possible à la conduite des affaires. Les institutions s'y prêtent : tout le corps civique siège à l'assemblée ; la *Boulè* compte cinq cents sénateurs, il y a six mille juges ; l'administration occupe encore mille citoyens, plus les cinq cents gardiens des arsenaux. Avec les magistrats inscrits dans les collèges, sur vingt mille citoyens environ, il y en a bien huit mille qui exercent une charge, petite ou grande.

Seulement, les affaires publiques exigent de chaque citoyen une telle assiduité que les Athéniens qui disposent de loisirs peuvent seuls s'y consacrer. Mais la démocratie n'aurait plus été qu'un mot à partir du moment où elle serait tombée entre les mains de la classe possédante. On serait revenu en arrière d'autant plus vite que la noblesse est encore nombreuse et surtout active. Pour empêcher cette « réaction », pour que l'accession de tous à toutes les charges devienne un fait, il n'y a plus qu'un moyen : allouer des traitements et des indemnités à tout ce monde. Périclès n'hésite point ; il institue les *misthoi*. Ils sont modestes, mais ils assurent aux classes pauvres leur participation à la vie publique, c'est-à-dire la majorité.

Ce pas est suivi d'un autre dans la même direction. Rétribuer d'une manière modeste — tout juste pour compenser le manque à gagner — les fonctions publiques, ne saurait suffire. Il s'impose que tout citoyen ait de quoi vivre et ne manque point de travail. Pour cela, Périclès fait décréter de grands travaux d'utilité publique et ouvrir des chantiers. Plutarque lui prête ce discours : « La classe laborieuse

» qui ne va pas à l'armée, je n'ai pas voulu qu'elle fût privée » des mêmes avantages, ni toutefois qu'elle les dût à la » paresse et à l'oisiveté. J'ai donc réalisé, à l'avantage du » peuple, ces grands projets de construction, ces travaux des- » tinés à occuper longtemps diverses industries. De cette » façon, la population sédentaire n'aura pas moins le droit » à toucher sa part des deniers publics. Chaque métier, tel » un général à la tête de son armée, commande une foule » ordonnée de salariés et de manœuvres, corps organisés du » travail. De la sorte, le service public répand et distribue le » bien-être parmi tous les âges et toutes les conditions. » C'est un discours socialiste, mais on lui doit le Parthénon.

L'inconvénient, c'est que tout socialisme d'Etat coûte cher. Or, les finances d'Athènes sont loin d'être aussi modernes que ne l'est la pensée du chef. Elles se trouvent encore à l'état embryonnaire. Il y a déjà le moyen classique : faire payer les nobles et les riches. Tous ont encore de l'esprit civique en suffisance pour se charger volontiers d'équiper un navire, de monter une tragédie ou de financer une ambassade : les *liturgies*. Mais cela encore ne suffit point. Reste un dernier moyen : charger l'empire d'entretenir la métropole.

* * *

Thucydide, au second livre de sa *Guerre du Péloponèse*, du trente-cinquième au quarante-sixième paragraphe, a placé dans la bouche de Périclès un discours demeuré classique. Périclès l'a-t-il véritablement prononcé ? Dans son premier livre, au paragraphe vingt-deux, Thucydide tient à s'exprimer sur les harangues qu'il fait tenir à ses personnages. Il reconnaît qu'il lui était difficile de les reproduire avec une exactitude littérale, soit qu'il les eût entendues, soit qu'il en eût été informé par d'autres. « J'ai fait dire à chaque ora- » teur, en chaque circonstance, ce qui me semblait le plus » en situation, en ayant soin de me tenir le plus près possible » de l'idée générale qui avait inspiré ces discours. » Thucydide a introduit dans l'histoire l'éloquence parlementaire. Quand on sait l'importance qu'elle avait dans toutes les cités grecques, singulièrement dans celle d'Athènes, et le rôle qu'elle a joué dans les événements, on ne reprochera point au grand historien une méthode qui dégénèrera chez ses successeurs en un procédé dont Lucien saura se moquer avec esprit. Ces discours, comme le dit Alfred Croiset au tome quatrième

de l'*Histoire de la littérature grecque*, « n'ont aucune préten-» tion à une fidélité en quelque sorte sténographique, » pas plus qu'ils ne sont des comptes rendus analytiques : ce sont des œuvres d'art, mais d'un art qui est vrai, d'un art que Thucydide avait appris, comme tout Athénien cultivé, en même temps qu'il subissait l'influence de la tragédie. Il est juste de reconnaître que ces discours animent un récit qui, sans eux, deviendrait vite fastidieux, nous en rendent vivants les personnages, ont enfin ce mérite d'introduire dans l'ouvrage une pensée politique, une philosophie de l'histoire.

Je reviens par ce détour au discours de Périclès :

Il le prononça au début de la guerre du Péloponèse, à l'occasion de funérailles solennelles faites aux morts athéniens. C'était en hiver, sans doute entre l'année 431 et l'année 430. Après l'hommage aux morts et aux ancêtres, Périclès entame un éloge d'Athènes qui n'est pas encore, à ce moment-là, exagéré :

« Notre constitution politique n'a rien à envier aux lois » qui régissent nos voisins : loin d'imiter les autres, nous » donnons l'exemple à suivre... L'égalité est assurée à tous » par les lois ; mais en ce qui concerne la participation à la » vie publique, chacun obtient la considération en raison de » son mérite... Nul n'est gêné par la pauvreté et par l'obscu-» rité de sa condition sociale, s'il peut rendre à la cité des » services. La liberté est notre règle... La contrainte n'inter-» vient pas dans nos relations particulières... Nous obéissons » toujours aux magistrats et aux lois et, parmi elles, sur-» tout à celles qui assurent la défense des opprimés et qui, » tout en n'étant pas codifiées, impriment à celui qui les viole » un mépris universel... L'importance de la cité y fait affluer » toutes les ressources de la terre, et nous jouissons aussi » bien des productions de l'univers que de celles de notre » pays... Notre ville est ouverte à tous... Nous fondons moins » notre confiance sur les préparatifs et les ruses de la guerre, » que sur notre propre courage au moment de l'action... » Admettons que nous affrontons les dangers avec plus d'in-» souciance que de pénible application, que notre courage » procède davantage de notre valeur naturelle que des obli-» gations légales : nous n'en sommes pas plus affligés » d'avance des maux à venir et nous sommes, à l'heure du » danger, aussi braves que ceux qui n'ont cessé de s'y pré-» parer. » Périclès, en ironisant ainsi sur les Lacédémoniens, nous fait déjà comprendre pourquoi, au moment de la guerre, une démocratie n'est jamais prête.

Mais il continue : « Nous savons concilier le goût du beau » avec la simplicité, celui des études avec l'énergie. Nous » usons de la richesse pour l'action et non pour la parade. » Chez nous, il n'est pas honteux d'avouer sa pauvreté, mais » il l'est bien davantage de ne pas chercher à l'éviter par le » travail. Les mêmes hommes peuvent s'adonner à leurs » affaires particulières et à celles de l'Etat ; les simples arti- » sans peuvent entendre suffisamment les questions de poli- » tique... C'est par nous-mêmes que nous décidons les affai- » res... Seuls, nous obéissons à la confiance propre aux âmes » généreuses, non à un calcul intéressé, quand nous accordons » hardiment nos bienfaits. »

Et Périclès, interprété par Thucydide, de conclure avec orgueil : « Notre cité est l'école de la Grèce ».

Sans doute, à la veille d'une longue lutte qu'il avait d'ailleurs provoquée mais qui se terminera par la chute d'Athènes, Périclès a éprouvé le besoin de rassurer et d'exalter ses compatriotes, de se déclarer devant eux sûr de la victoire. Ceci fait, il passe à l'éloge des guerriers tombés pour la patrie. « Fils et frères de ceux qui ne sont plus, je vois pour vous » une grande lutte à soutenir, » s'écrie-t-il, et il avait raison. Mais il a une autre pensée : elle est impérialiste.

Cet impérialisme est dur, il est même perfide. Que les faits parlent ! En 446, Athènes se trouve à la tête de la ligue de Délos. Quel est le but de cette confédération ? Achever les guerres médiques en poursuivant la libération des îles et cités grecques encore soumises aux barbares. Ce furent quelques îles particulièrement menacées, probablement Chios, Samos et Lesbos, qui proposèrent aux Athéniens de prendre le commandement de leurs flottes réunies. Cela se passait au temps d'Aristide. Ce diplomate habile et modéré fut le père de la nouvelle ligue. Elle ne tarda point à s'étendre. Elle avait pour principe l'autonomie de ses membres. Athènes ne disposait que du commandement militaire. Un conseil fédéral se réunissait une fois par an dans l'île de Délos. Des contributions réparties entre les cités au prorata de leur fortune foncière alimentaient un trésor fédéral. La ligue de Délos donnait de grands espoirs : expression d'un panhellénisme né au cours des guerres médiques, allait-elle faire l'unité de l'Hellade ?

Rien que de le penser révèlerait une méconnaissance totale des Hellènes et de leur particularisme, une ignorance non moins totale des ambitions athéniennes. Un dualisme latent viciait la ligue : dans un plateau de la balance, les

cités fédérées, dans l'autre, Athènes. Les poids n'étaient pas égaux. D'où une rupture d'équilibre au seul profit de la cité hégémonique.

Pour commencer, la ligue de Délos servit à rendre prépondérante la puissance maritime d'Athènes. La fédération, au lieu d'être panhellénique, devint, et c'était fatal, simplement athénienne. Tant que les Perses représentaient un danger quelconque, les membres s'acquittaient volontiers de leurs obligations : sitôt les Perses éliminés de la mer Egée, les confédérés s'aperçurent tout à coup qu'ils étaient devenus des sujets.

Cet asservissement progressif fut bel et bien l'œuvre de Périclès.

La ligue est ouverte à de nouveaux adhérents. Mais, dès 450, ceux-ci n'ont plus à se lier envers tous les membres de la ligue : ils prêtent serment d'obéissance et de fidélité aux seuls Athéniens. Peu à peu, l'administration passe aux mains de ceux-ci. Sous prétexte que les alliés sont trop nombreux pour se réunir, on transfère à l'Ecclésia les attributions du conseil fédéral. Le trésor quitte Délos pour l'Acropole où on le verse dans celui de la déesse Athéna. Les alliés sont obligés de renforcer par des contingents l'armée et la flotte athéniennes : ils ne peuvent plus se racheter par des contributions. Les quelque deux cents membres que la ligue compte maintenant, la métropole les répartit en cinq provinces. Mais voici le plus grave : à tous les membres, Athènes impose de force la constitution démocratique ; elle leur envoie des magistrats qui les gouvernent et leur infligent parfois des garnisaires. Seules, Samos, Chios et Mytilène gardent un reste d'autonomie. C'est ainsi que la ligue de Délos devient l'empire athénien, l'*Archè*.

Encore une fois, cet empire n'a qu'une raison d'être : entretenir la démocratie athénienne et lui assurer la prédominance en Grèce. Dans Thucydide, au chapitre soixante-trois du livre second, Périclès est, à ce sujet, explicite : « C'est » à l'empire qu'exerce la cité et qui nous donne une juste » fierté, qu'elle doit le respect qu'elle inspire ». L'empire tourne à la grande colonie. On y installe des Athéniens pauvres, soit sur les confins des barbares, soit aux points stratégiques, soit sur le territoire des villes qui s'étaient révoltées ou dont le loyalisme paraissait suspect. Ces colonies ont nom clérouquies. Grâce à ce système, en quelques années, huit mille citoyens pauvres sont pourvus de propriétés foncières. Au frais des premiers possédants, bien entendu. Il arrive

même que des clérouques vont résider en ville au lieu d'exploiter eux-mêmes leur nouveau domaine : dans ce cas, ils se font simplement payer une redevance par les anciens propriétaires, déchus au rang de locataires ou de fermiers.

N'accablons pas Athènes. L'unité de l'Hellade pouvait se former de deux manières : la fédération ou l'empire. La première s'était révélée impossible. Athènes se sentait assez forte, forte surtout d'un droit moral, pour employer la seconde. Elle y eût réussi comme réussira bientôt Rome, si elle avait été jusqu'au bout. Rome aussi imposa des colonies aux territoires soumis, mais elle ne se contenta point de dominer, elle voulut assimiler. Progressivement, elle ouvrit son droit de cité à tous les habitants de l'Italie, puis à tous ceux de l'empire. C'est ainsi que le *Fiat Urbs orbis* finit par devenir une réalité. Athènes eût pu faire la Grèce : elle n'y songea point. Quand elle y songea, c'était trop tard.

Il arriva, en effet, ce qui devait arriver : la révolte. Elle éclate en 440. Athènes s'est fait trop d'ennemis pour n'y point succomber. Pas tout de suite, car, lorsqu'à cette date Samos prend les armes, elle doit bientôt capituler. Mais vient le moment où la guerre avec l'ensemble de la Grèce, Sparte en tête, est inévitable. Athènes se trouve devant le dilemme : ou renoncer à l'hégémonie, ou l'imposer à toute l'Hellade. Périclès la croit assez forte pour la lancer tout entière dans la seconde voie.

La guerre du Péloponèse fut idéologique : Athènes combattait pour le triomphe de la démocratie contre le militarisme aristocratique de Sparte, les Hellènes prenaient les armes contre Athènes au nom de la liberté. Peut-être eût-elle fini par vaincre, si le chef n'était mort de la peste en 429.

IV

Il avait commis des fautes fondamentales. M. Cohen a relevé les unes, M. Pohlenz, les autres. La première fut l'erreur impérialiste, ou plutôt l'erreur commise dans la manière dont il conçut l'empire : cette erreur, Alexandre ne la commettra point, et pourtant, il aura devant soi, non des Hellènes, mais des barbares. La seconde, d'avoir trop présumé de la force athénienne, ou plutôt d'avoir sous-estimé celle de ses ennemis. La troisième, d'avoir conçu son œuvre d'une

manière trop intellectuelle et, à l'égard des Athéniens, trop généreuse. La quatrième, d'avoir négligé de régler le problème de l'autorité, du pouvoir. Lui mort, Athènes allait se trouver sans gouvernail, Périclès, en effet, ne pouvait avoir de successeur. Il avait cru possible de conduire les affaires publiques sans fonder l'autorité en droit. Précurseur des libéraux, il s'était imaginé qu'il suffisait d'avoir confiance dans l'homme, dans le peuple, et ce fut sa cinquième erreur. La dernière fut d'avoir légué à sa patrie un idéal politique et social qui dépassait la nature du Grec et même la nature humaine.

Il n'en demeure pas moins un des plus grands conducteurs d'hommes de l'histoire. Il a fait d'Athènes un des plus rayonnants foyers de civilisation que le monde ait jamais connu. Son régime valut à la cité, de 446 à 431, quinze années de bonheur. « Athènes, écrit M. Cohen dans *La Grèce et l'hellé-*
» *nisation du monde antique*, donne ce spectacle incomparable
» d'un Etat tranquille au dedans, puissant au dehors. Plus
» de luttes civiles : on travaille dans une sorte d'enthousiasme
» sacré à l'embellissement de l'Acropole. Riches et pauvres
» s'accordent une trêve : les uns, parce que les sacrifices qu'on
» leur demande sont encore supportables, les autres, parce
» qu'un chef, qui sait les dominer sans les humilier et leur en
» imposer sans les flatter, leur montre la réalité des privi-
» lèges dont ils jouissent et l'intérêt qu'ils ont à n'en pas
» exiger davantage. La jalousie, l'envie, Périclès a accompli
» ce miracle, non pas de les désarmer, mais de les mettre pour
» quelque temps en sommeil. »

* * *

Elles n'allaient point tarder à se réveiller.

Le régime de Périclès n'avait, ni supprimé, ni même corrigé les instincts, non de la masse, car les citoyens étaient trop peu nombreux en Attique pour former une masse, mais de la foule ; il n'avait pas non plus réussi à capter les tendances de la démocratie pour les diriger vers un idéal supérieur : il avait tout juste réussi à refouler momentanément ces instincts et à suspendre ces tendances. L'Athénien reste ce qu'il est : discuteur, insatisfait, léger, détestant obéir. Il suffira que le système s'écroule et qu'Athènes connaisse le malheur, pour faire éclater cette révolution sociale que toute démocratie renferme en soi, car elle n'est jamais qu'un état provisoire, une halte, entre la « réaction » et la révolution.

Périclès avait du moins compris que la démocratie n'est point viable si elle ne baigne dans une atmosphère de prospérité. C'est pourquoi il avait donné à la sienne un empire qui l'entretenait et l'enrichissait. Lorsqu'Athènes aura perdu, et l'empire, et la prospérité, où ira-t-elle ?

La voici au commencement du IVe siècle. La perte de l'empire et la guerre du Péloponèse l'ont ruinée ; elles ont provoqué dans la société athénienne une déliquescence. La noblesse a disparu, ce qu'il en reste se confond maintenant avec la bourgeoisie. La classe moyenne est en état de dissolution ; elle se trouve si appauvrie que sa majorité a chu dans le prolétariat ; seuls, ceux qui ont été assez intelligents ou assez malhonnêtes pour faire des affaires ont grimpé jusqu'à l'étage des nouveaux riches. Mais ces nouveaux riches qui ont pris la place de l'aristocratie sans la remplacer, forment une classe instable d'individualistes et de déracinés. Cependant, les grandes victimes sont les paysans dont la guerre a ravagé les domaines. Les gros propriétaires, qui avaient des capitaux en réserve, se sont encore tirés d'embarras d'autant mieux qu'ils ont pu acheter à vil prix de la terre aux petits paysans. Mais ces messieurs résident en ville ; ils font surveiller leurs biens et toucher leurs fermages par des intendants. Résultat : les petits paysans abandonnent en masse la campagne pour la capitale où ils viennent grossir le nombre des chômeurs et des prolétaires. On en a un type dans Aristophane : le pauvre Strepsiate des *Nuées* qui est venu s'établir dans Athènes où il a épousé une mégère citadine. A la fin, il n'y a plus en présence que deux classes : celle des riches qui le sont trop et celle des pauvres qui le sont trop aussi. On en est revenu au temps de l'oligarchie, mais dans des conditions bien plus graves, car toutes les bases sociales, morales et religieuses de l'ancienne société sont ébranlées. Entre Dracon et Solon, le peuple athénien, si durement qu'il fût traité, voyait s'ouvrir devant lui un avenir. Maintenant, il n'a plus qu'un passé.

Ce passé de prospérité, de puissance, ce passé d'hier, le peuple ne se résigne point à y renoncer. Il s'y accroche avec entêtement, avec désespoir. Il cherche à le maintenir d'une manière artificielle, afin de se donner l'illusion que ce naguère dure encore. Le moyen : les institutions démocratiques. Comment va-t-il s'en servir ?

Pour passer de la démocratie libérale à la dictature du prolétariat.

Ce passage était inévitable du moment que la démocratie

avait soumis Athènes à la loi du nombre et au gouvernement de la majorité.

L'idéal de Périclès avait été la liberté, mais le peuple réclame maintenant l'égalité, ce qui ne peut s'obtenir que par l'oppression, la destruction des minorités. Périclès voulait opposer à l'ennemi, c'est-à-dire au régime aristocratique et militariste de Sparte, un régime fondé sur les principes contraires. Il voyait la grandeur d'Athènes dans l'harmonieux développement de citoyens suffisamment éduqués, suffisamment éclairés pour consentir en toute liberté aux sacrifices qu'exigeait la piété patriotique. Encore une fois, inclinons-nous devant cette générosité, devant cet idéal. Mais constatons, encore une fois, qu'il dépasse le peuple. Celui-ci n'a que faire de formules intellectuelles. Il demande, il exige des solutions matérielles. Voici une forte page de M. Cohen : « Osez donc encore répéter à des hommes qui meurent de » faim pendant que d'autres se gavent de nourritures déli- » cates, qui n'ont pas le nécessaire quand d'autres possèdent » le superflu, que « l'égalité est assurée à tous par les lois », » qu'en ce « qui concerne la participation à la vie publique, » chacun obtient la considération en raison de son mérite » ; » que « la classe à laquelle on appartient importe moins que » la valeur personnelle » ; que « nul n'est gêné par la pau- » vreté et par l'obscurité de sa condition sociale, s'il peut » rendre des services à la cité » ; que « les mesures qui assu- » rent la défense des opprimés » ne sauraient être violées par » quiconque sans déchaîner aussitôt contre le coupable « un » mépris universel ! » En vérité, le discours de Périclès n'était plus qu'une ironie, comparé aux faits.

Or, le premier de ces faits, c'est la corruption de la minorité possédante. Elle ne cesse de donner l'exemple de l'indiscipline des mœurs, de la noce, du concubinage, du malthusianisme, de la malhonnêteté en affaires, de l'inintelligence, de l'égoïsme. C'est à quoi l'on arrive forcément lorsque l'on veut fonder une société sur la prospérité matérielle et sur l'individualisme. Au matérialisme satisfait des uns répond le matérialisme insatisfait des autres. Et c'est la démagogie, l'anarchie.

La démocratie ne porte point la responsabilité de cette corruption, de cette décadence, j'entends la démocratie athénienne. En revanche, elle en porte une autre, politique : d'avoir aboli tout principe d'autorité, toute hiérarchie sociale, d'avoir forgé les instruments de démolition, d'avoir laissé l'Etat dans une impuissance totale en face de la démagogie

et de l'anarchie. Car, pour un État, pour un régime, le critère n'est pas de savoir s'il est capable de gouverner en temps normal, mais s'il est capable de le faire en temps de crise. Or, en temps de crise, la démocratie athénienne ne put que **se détruire soi-même.**

L'assemblée du peuple, l'Ecclésia, possède tous les pouvoirs. Elle a profité des circonstances pour étendre jusque dans les détails les droits qu'elle avait reçus de Clisthènes et de Périclès. Elle contrôle tout, mais nul ne la contrôle. Elle est sans frein. Elle est arrivée à ce résultat en diminuant sans cesse les prérogatives de la chambre haute, la Boulè. Le péril n'est point dans l'accroissement de ses membres, mais dans la **diminution de leur qualité.**

La cause visible de cette diminution est le *misthos*, le jeton de présence. Ceux qui ont intérêt à le toucher, et par conséquent à multiplier le nombre des séances, ne sont point les citoyens qui travaillent, mais ceux qui chôment. Ils forment la majorité. Comme elle est nécessairement ignorante et incompétente, elle tombe entre les mains des démagogues et des sycophantes, des politiciens professionnels et de leurs agents électoraux. Démagogue est un mot grec : il est formé du substantif *démos*, le peuple, et du verbe *agein*, qui signifie pousser, conduire, agir. Quant à sycophante, il dériverait, selon Plutarque, de *sukon*, la figue, et de *phaincin*, faire paraître, montrer, découvrir : les « découvreurs de figues », sans doute allusion aux figuiers sacrés dont il était interdit de cueillir les fruits et qu'il eût été sacrilège d'abattre. Démagogues et sycophantes ont tout intérêt à exploiter les divisions politiques et la misère sociale, puisqu'ils en vivent. C'est le règne des partis. Et voilà brisée cette unité qui avait fait la force du régime de Périclès. Il n'y a plus de démocratie parce **qu'il n'y a plus de pays.**

Il n'y a plus de démocratie parce que les lois ne sont plus observées. Et, non seulement on ne les observe plus, mais on les corrompt. Qu'advient-il, par exemple, de la *graphé paranomôn* ? Détournée de son but, elle n'empêche point l'assemblée de légiférer à tort et à travers ; en revanche, elle lui permet d'écarter toutes les propositions intelligentes et sages **qui auraient pu la gêner.**

Que fait-elle donc, cette assemblée ? Elle dilapide les finances publiques ; elle écrase l'une après l'autre toutes les « classes possédantes », sous le poids de la fiscalité. La cité avait toujours vécu sans finances régulières. Avait-elle besoin d'argent, elle allait le prendre là où il se trouvait. Tant

qu'elle a pu pressurer ses prétendues alliées, Athènes est demeurée prospère et le peuple s'estimait content. L'empire disparu, Athènes doit entretenir Athènes, et cela signifie que la minorité doit entretenir la majorité. Je signale ici le *théorique*, fonds destiné à permettre aux citoyens pauvres d'assister aux spectacles, aux Panathénées, à toutes les fêtes annuelles : Démosthène proposera de l'utiliser pour la guerre contre Philippe de Macédoine.

Cependant, l'Etat, loin de diminuer son train de vie et de donner des exemples d'économie, jette, comme on dit, l'argent par les fenêtres. Quand on est contraint d'économiser, on le fait sur le budget de la défense nationale ; résultat : Athènes se trouve sans flotte et sans armée. D'ailleurs, les citoyens ne veulent plus faire de service militaire, ni ramer sur la flotte ; ils abandonnent même les exercices physiques. Mais une minorité ne suffit pas longtemps à nourrir une majorité. A la brutalité du fisc, elle oppose la ruse. La plus grande partie du capital est anéantie, l'autre s'éclipse. A la fin des fins, la politique des subventions et des soutiens, le socialisme d'Etat fait faillite.

* * *

Mais voici le côté le plus odieux de la démagogie athénienne, le signe le plus évident de décadence : la peur et la haine de toutes les supériorités. On commence par s'en prendre à l'élite de naissance, on continue en s'attaquant à celle de la richesse, et l'on termine en s'acharnant contre celle de l'esprit. C'est logique.

Pourtant, cette élite de l'esprit fait toujours la gloire d'Athènes. Mais il est significatif qu'elle est presque tout entière rejetée dans l'opposition. C'est le cas d'Aristophane, d'Euripide, de Xénophon, de Platon. C'est le cas de Socrate, et il fut tragique.

Toutefois, pour éviter d'être injuste envers les Athéniens, ce cas demande un examen :

En 399, de quoi Socrate fut-il accusé ? Nous le savons par l'*Apologie de Platon* : « Socrate est coupable de corrompre » les jeunes gens, de ne pas croire aux dieux auxquels croit » la cité, et de leur substituer des divinités nouvelles ». Ce qui se ramène à deux chefs : le premier, politique et le second, religieux. Ils sont inséparables l'un de l'autre, puisqu'alors politique et religion se confondent dans le culte de la cité, dans la piété patriotique. Le peuple athénien, malgré

ses excès, est demeuré, avec superstition peut-être, avec sincérité certainement, religieux. Ce n'est point chez lui que l'on trouve l'impiété, mais dans les classes dirigeantes et chez les intellectuels.

Ces intellectuels ont un nom : les sophistes. Socrate passe pour l'un d'entre eux aux yeux du gros public, lequel ne saisit jamais les nuances. Ainsi, aux yeux du même gros public, Rousseau passera pour un « philosophe », alors qu'il sera en réalité l'ennemi des philosophes et qu'il se placera sur le terrain du sentiment religieux pour leur déclarer la guerre. Socrate, lui, n'a jamais cessé de se montrer plein de respect envers la religion de la cité, d'en observer avec scrupule toutes les obligations. On ne l'en soupçonne pas moins d'insincérité, d'athéisme déguisé ; on ne tient nul compte du fait qu'il s'est haussé à des croyances plus épurées, et que son spiritualisme, loin de détruire la religion, la restaure. Mais allez demander à des ignorants, des bornés, des fanatiques de le comprendre !

On le peut d'autant moins que Socrate ne ménageait pas les gens du régime, ceux qui prétendaient conduire la cité sans être capables de se conduire eux-mêmes, les incompétents qui ne connaissaient rien aux questions vitales dont ils avaient à décider et ne cherchaient pas même à s'en instruire. Il sut garder son franc-parler ; il maniait l'ironie d'une façon supérieure, ce qui ne pardonne jamais. Une démocratie admet plus facilement l'opposition violente que la critique intelligente ; le peuple a peur des gens d'esprit parce qu'il est dans l'incapacité de discuter et de répondre. Il les supporte jusqu'au jour où il se décide à employer contre eux la seule force qui lui reste : le coup de poing, l'agent de police.

Socrate fut victime de représenter les idées nouvelles et d'avoir avec lui la jeunesse. Comme le dit Alfred Croiset, ce philosophe qui cherchait avant tout les définitions et les idées claires, ne fut pas entendu. On ne vit que le côté négatif de son action, non le côté positif. Depuis longtemps, Aristophane, qui représentait l'extrême droite anti-démocratique, l'accusait et le bafouait dans ses comédies, dans *les Nuées*, et ce fut pour lui fatal. Le malheur de Socrate fut d'amasser sur son crâne chauve des foudres convergentes. Il se trouva pris entre deux fanatismes, celui de gauche et celui de droite. Il s'en fallut d'ailleurs de peu qu'il ne fût absous : sur cinq cents juges, il n'y eut qu'une majorité de trente voix pour décider qu'il était coupable. Sa condamnation à mort n'en reste pas moins un meurtre judiciaire.

* * *

Athènes, en ce commencement du IVe siècle, est encore en pleine floraison artistique et intellectuelle. D'où un contraste frappant entre le niveau supérieur où se meut son esprit, et le niveau inférieur où se débat sa politique. Jamais l'écart n'a été plus grand, qui sépare la politique et la pensée. Les politiciens et les intellectuels semblent appartenir à deux races différentes qui ne savent plus se comprendre, parce qu'elles ne parlent plus le même langage. Le génie règne et la populace gouverne. Encore un trait de démocratie dégénérée. Mais Périclès n'avait pas voulu cela.

A son propos, M. Cohen se demande dans quelle mesure on doit lier à la démocratie athénienne l'apogée spirituel d'Athènes. Avec lui, je répondrai que « la formule usuelle à » ne pas adopter, c'est celle qui célèbre comme une consé- » quence d'un système politique la gloire intellectuelle ». Il y eut le siècle de Périclès, mais il y eut aussi celui d'Auguste, celui de Léon X, celui de Louis XIV, pour employer ces vieilles formules scolaires. Il y eut, en Angleterre, le règne d'Elisabeth. Quant à la Russie, le plus beau moment de sa littérature fut sous Nicolas II. Si l'on voulait tirer de ces exemples, et d'autres encore, une conclusion statistique, on serait forcé de conclure que les régimes absolus, tout au moins monarchiques et aristocratiques, sont plus favorables aux lettres et aux arts que le régime démocratique. On ne saurait le nier : la démocratie consume tant d'énergie au cours de ses luttes et la politique devient une telle obsession, que la pensée indépendante et la puissance créatrice en sont nécessairement diminuées. A quoi il serait juste de mettre en parallèle tous les dangers de l'absolutisme, quand il n'est pas « éclairé », et il ne l'est pas toujours. Il y eut un siècle de Périclès parce qu'il y eut Périclès. La Palisse eût trouvé cela tout seul, mais je ne sais pas si certains démocrates l'eussent trouvé.

Et maintenant, puisque nous voilà à Périclès, comment définir son régime ?

Nous avons pu définir la démocratie athénienne à son beau moment : une aristocratie étendue à l'ensemble des citoyens. Mais, quand, après avoir décrit l'homme et sa politique, on cherche à coller une étiquette sur son régime, les termes manquent. Ce n'est pas une dictature, une tyrannie au sens grec. Ce n'est pas non plus une simple présidence de

république. Serait-ce une monarchie constitutionnelle ? Il n'y a point de constitution. C'est tout de même une monarchie déguisée : la preuve, c'est que, plus tard, le souvenir de ce régime va profiter à l'idée monarchique. Thucydide, au chapitre soixante-cinq de son livre second, écrit : « Le gouver-» nement populaire subsistait de nom, et l'on était de fait sous » la domination d'un chef ». Mais ce chef n'entendait point être absolu ; il voulait au contraire maintenir et renforcer les institutions démocratiques, gouverner avec l'accord et la collaboration du peuple. Il entendait rassurer, persuader, non faire peur et employer la force.

Veut-on trouver le terme qui définisse le régime de Périclès, c'est à Rome qu'il faut aller le chercher, au temps d'Auguste : le principat. On est donc amené à se demander si le Romain n'aurait pas subi l'influence de l'Athénien, mais dans quelle mesure ? Esprit empirique, Auguste a surtout obéi à l'expérience. Quoi qu'il en soit, Périclès est bien dans Athènes le *princeps*. Il a résolu le problème du pouvoir comme le résoudra plus tard Auguste. Il assume la direction des affaires, non en tant que maître ou roi, mais en tant que premier des citoyens. Athènes et surtout son empire ont besoin d'une main ferme, mais il ne s'agit point de rompre avec le passé, ni de modifier les institutions : il s'agit de s'en servir. Ce n'est point l'autorité opposée à la démocratie, c'est l'autorité superposée à la démocratie. Un contrat tacite entre Périclès et le peuple, un lien personnel.

Il fallait y insister à la fin de ce chapitre sur l'expérience athénienne. Elle n'est pas celle de la démocratie toute seule, elle est celle de Périclès. C'est pourquoi elle ne pourra plus continuer sans lui. Cela change tout de même la perspective et modifie les idées reçues. Pourtant, le fait est d'une telle évidence qu'il crève les yeux. La conclusion à en tirer est que la démocratie n'est point viable lorsqu'elle est livrée à soi-même, sans un contrepoids et sans un principe d'autorité.

Au fait, combien de temps la démocratie a-t-elle duré ?

La réforme de Dracon est de 621, celle de Solon, de 594-593. Jusqu'à l'apparition de Clisthènes, en 508, il n'y a pas encore de démocratie, il n'y a qu'une marche vers la démocratie. Elle dure plus d'un siècle. Périclès meurt en 429. La démocratie athénienne n'aura connu sa plénitude que durant soixante-dix-huit années.

* * *

La démocratie athénienne fut une réussite brillante, mais courte. Elle a duré moins longtemps que le régime spartiate. Mais, en fin de compte, Sparte est tombée presque en même temps qu'Athènes.

Qu'est-ce que cela signifie ? Ceci qu'avec M. Pohlenz, il faut constater l'échec, non pas seulement de la démocratie ou de l'oligarchie, mais de la cité grecque elle-même, quel qu'en soit le régime.

J'emprunte donc à M. Pohlenz la conclusion de ce chapitre :

« A l'œil le plus myope, il était clair que la *polis* était » incapable de résoudre les grands problèmes politiques. » Aucun grand Etat ne pouvait se construire sur elle ; dans » son particularisme résidait le plus grand obstacle à l'union » des Hellènes. Sa vie intérieure nous montre la même image » de désagrégation. Les oppositions entre riches et pauvres, » entre oligarques et démocrates, n'ont rien perdu de leur » violence. Dans plus d'une cité oligarchique, on est allé si » loin que les maîtres du pouvoir font prêter à leurs partisans » le serment qui avait été déjà le principe de leurs coteries : « Je veux être l'ennemi du peuple, et lui faire le plus de mal » possible. » A quoi l'on répond dans les démocraties en regardant d'emblée tous les possédants comme des ennemis et en les traitant comme tels. On a beau, par la plume et par la parole, prêcher l'union : en pratique, on est obligé de constater sans cesse que chaque cité se divise en deux. Rien d'extraordinaire si l'on commence partout à douter de la cité elle-même. Isocrate, qui fut si longtemps un loyal démocrate, résume ainsi son jugement vers 355, dans son discours pour la paix : « Les circonstances ne pourraient pas être plus mau- » vaises dans Athènes, et si nous ne sommes pas encore tom- » bés, c'est simplement parce que nos adversaires ne valent » pas mieux que nous ».

L'Hellade se meurt. Non seulement à cause de ses divisions intestines, mais parce que sa propre civilisation l'a épuisée. Le régime de la cité a fait son temps. Oligarchies ou démocraties sont usées et leur usure a les mêmes causes. Il ne reste plus qu'une solution : la monarchie.

Elle est en marche. Elle vient de Macédoine. En attendant Rome.

CHAPITRE VI

Les idées politiques avant Platon

Après la cité, la pensée.

Il en est de la politique dans le corps social, ce qu'il en est de tout organe vital dans le corps humain. L'organe est-il sain, on ne le sent pas, on oublie même sa présence et l'on ne songe point à le faire ausculter par un spécialiste. L'organe ne fonctionne-t-il plus d'une manière normale, tout le corps se met à souffrir, et voici les consultations, les traitements, les opérations. Ce qui se paie toujours très cher.

C'est dans les États malades et les régimes en décadence, que les théories politiques et les projets de réforme se mettent à proliférer. Preuve en soit l'ouvrage que je suis occupé à écrire. Quand s'est-on aperçu que l'Europe existait, qu'elle était pour nous une grande patrie et non pas seulement un terme de géographie ? Lorsqu'elle est tombée gravement malade. Il en fut de même de cette Protoeurope, l'Hellade. Mais c'était trop tard pour elle. Serait-il aussi trop tard pour nous ?

* * *

Entre les préoccupations des Grecs et les nôtres s'insèrent des chaînons, une ligne de force. Suivons-la :

Au moment où l'empire romain était entré en décadence et où se posait le problème des barbares — problème social autant que politique, ne l'oublions pas — comme c'était le christianisme qui dominait, nous eûmes les positions et les solutions théologiques : la cité de Dieu jugeait celle des hommes. Au cours du moyen âge, on ne formula guère de

théories. Si les scolastiques écrivent et raisonnent sur le gouvernement de la société, c'est tout à la fin de leurs exposés dogmatiques, pour que leurs systèmes soient complets et pour donner des exemples de leur application. Ils le font parce qu'Aristote l'a fait. Et ils le font sans inquiétude, nul ne songeant à remettre en cause les bases chrétiennes du monde médiéval. Quand saint Thomas d'Aquin rédige son *De Regno*, c'est pour l'instruction d'un prince, Hugues II ou Hugues III de Lusignan, roi de Chypre ; dans cet opuscule théologique, tout au plus sent-on le devoir de réagir contre l'anarchie féodale, les guerres privées. Mais, dès le XVe siècle et surtout au XVIe, lorsque l'époque médiévale s'abîme dans le désordre et le malheur, une reconstruction s'impose.

Elle s'impose là où se trouvent les préoccupations dominantes : sur le plan religieux. D'où la Réforme. Elle était une révolution qui, par voie de conséquence, devait nécessairement atteindre la politique. Celle de Calvin, telle qu'il l'expose dans le chapitre sur le gouvernement civil de l'*Institution chrétienne*, est encore tout imprégnée de dogmatisme; Calvin est à la fois un légiste et un scolastique, mais il est aussi un conservateur et sa doctrine de la cité demeure encore toute proche de la doctrine thomiste. Cependant, vers la fin du XVIe siècle, au moment des guerres de religion, le vieux principe monarchique est mis en cause, les premières idées démocratiques s'expriment. Lorsque s'affermit, du côté catholique, ce nouveau régime que nous appelons l'ancien régime, il trouve, lui aussi, ses théoriciens. Mais, pour que la politique se détache de la théologie, pour que la société, la monarchie et le christianisme lui-même deviennent objets, au nom de la raison et au nom de la nature, d'examens, de critiques et même d'attaques, il faut attendre la fin du XVIIe siècle et surtout le XVIIIe.

Dès lors, à partir de la révolution française jusqu'à l'instant où j'écris ces lignes, la politique reste au centre des préoccupations. Elle devient même une idée fixe. Ce phénomène constitue déjà une preuve, parmi tant d'autres, que l'Europe moderne est gravement atteinte et que les esprits s'en rendent compte. Ce qui nous ramène à l'origine de la chaîne, à la Protoeurope.

I

Si la pensée grecque s'est appliquée à la politique, la raison s'en trouve dans la décadence de la cité et l'impuissance des Hellènes à mettre un terme à leurs divisions chroniques. La « question du régime » se posait donc à eux. Elle se posait d'une manière d'autant plus impérieuse que le citoyen était éduqué à ne jamais se désintéresser des affaires publiques. Lorsqu'il se voyait rejeté dans l'opposition ou lorsqu'il était un esprit spéculatif, sa méditation se portait sur la *politéia*. C'était le problème du meilleur gouvernement qu'il cherchait à résoudre, comme toujours lorsqu'on est obligé de vivre sous le pire — et le pire gouvernement est un régime en décadence, quelle que soit sa forme.

Comment les Grecs ont-ils cherché à résoudre ce problème ? En rattachant la politique à la philosophie, l'action aux idées. « Deux grands objets occupent les philosophes de » la Grèce : la manière dont l'univers est gouverné, et celle » dont il faut gouverner les hommes. » écrit l'abbé Barthélémy, au tome quatrième, chapitre 54, du *Voyage du jeune Anacharsis*.

Il ne suffit pas de faire intervenir ici le goût des Hellènes pour les idées. Sans elles, est-il possible de réformer la politique ? C'est la vertu de temps comme le IVe siècle hellénique, l'époque de la révolution française ou la nôtre, de contraindre les intelligences à repenser la politique. Si durs qu'ils soient pour qui est obligé de les subir, ils ont ceci de tonique, de positif : rappeler aux hommes d'action que la pensée existe et qu'ils ne peuvent rien sans elle. Jamais ces hommes n'ont aimé cela ; toujours, ils se sont défendus contre les « intellectuels », par le mépris, le silence, les grosses colères, les accusations de trahison, l'argument d'incompétence, le grief d'être dépourvus de sens pratique, trop souvent par le bannissement, par la prison, les condamnations à mort. Les politiciens ont de tout temps eu beaucoup de peine à comprendre que la politique se fait par deux moyens : l'action, certes, mais la pensée aussi, et qu'il y a des moments où il faut savoir philosopher pour vivre. Toute action est le résultat d'une pensée, toute pensée qui s'exprime est déjà une action, tout régime est un effort de réaliser une métaphysique. Pour

s'en convaincre, il suffit de regarder ce que Platon et Aristote furent pour les gens au milieu desquels ils étaient obligés de vivre : des théoriciens sans importance, et ce qu'ils sont aujourd'hui pour nous : de grands maîtres.

* * *

Mais les théories politiques ne peuvent jamais être de l'abstraction pure. C'est une « loi du genre » qu'elles se formulent au carrefour de la spéculation et de la réalité. Soit que l'on parte du réel pour s'élever à l'idée, soit que l'on prenne la route inverse, on est mû par le désir ou le besoin d'exercer une influence pratique dans la politique, à un moment donné et dans un lieu donné. On cherche le concret et souvent l'immédiat, au risque de ne jamais les trouver, parce qu'on va le nez en l'air. Mais on les cherche. Le plus utopiste des théoriciens n'échappe jamais à son époque. Il n'échappe jamais non plus à son peuple. D'une manière consciente ou inconsciente, il participe à une expérience collective.

Or, quelle fut, pour les Grecs, cette expérience collective ?

« Prodigieux est ce que les Grecs ont vécu durant les » cinq cents premières années de leur histoire, » écrit Wilamowitz-Mœllendorf. Leur développement politique et social est, dans ses grandes lignes, le même que celui des autres peuples européens, les Germains, par exemple. Mais il s'est opéré dans un milieu naturel exceptionnellement situé, avec une intensité et une rapidité que l'on ne trouve point ailleurs. Cinq siècles, ce n'est pas beaucoup pour passer des origines au dernier chapitre d'une histoire indépendante, pour constituer et pour épuiser une pareille civilisation : c'est un siècle et demi de moins que l'histoire de la Confédération suisse. Durant cette moitié de millénaire, les Hellènes franchissent l'étape du nomadisme, puis celui de la vie agricole, pour arriver à celle de la vie urbaine. Avec beaucoup de peine, ils parviennent à dégager la propriété individuelle des vieilles institutions communautaires et gentilices. Pasteurs et guerriers, puis paysans, dès qu'ils touchent à la mer, les voici navigateurs. Ils commencent par la piraterie pour finir par le grand commerce et la colonisation. Ils découvrent l'Europe par les côtes, franchissent les Colonnes d'Hercule, entrent dans l'Océan. De barbares, ils passent civilisés, de civilisés,

civilisateurs. Ils détachent la Grèce de l'emprise asiatique pour en faire la Protoeurope. Mais le terme de ce long développement est la décadence. Epuisement des anciennes traditions et des anciennes croyances ; révolte de l'individualisme contre les entraves de la famille, de la race, de la classe, révolte facilitée par la cité elle-même. Car elle se révèle maintenant trop étroite, physiquement et moralement. Son régime est devenu anachronique. Elle-même se met en question, avec toutes les valeurs et tous les principes sur quoi on l'avait fondée. Le temps est venu de recommencer une autre expérience. Voilà ce que les Hellènes ont vécu. Et voilà pourquoi ils ont eu besoin de théoriciens politiques.

* * *

Le rythme accéléré de l'histoire grecque nous aide à comprendre l'intelligence de ce peuple. Les esprits, des situations nouvelles ne cessaient de les mobiliser. Le besoin de s'ingénier finit tout de même par produire le génie. La Grèce des professeurs et des esthètes — le fameux « miracle grec » — nous masque encore celle de l'histoire : un petit monde menacé par l'Asie et bouleversé par des migrations. On ne peut s'empêcher d'y voir la préfigure en raccourci de l'*Orbis romanus*, à partir des migrations germaniques et lorsque des poussées asiatiques faisaient craquer sa frontière à l'est. Que de fois les Hellènes n'ont-ils pas été déracinés et obligés d'aller s'enraciner ailleurs ! Se rappeler qu'au moment des Doriens, l'Attique fut un refuge ; se souvenir surtout des Ioniens, le peuple le plus intelligent de l'Hellade, et de leur destin qui fut tragique. Je cite encore Wilamowitz : « Les » Ioniens avaient, lorsque nous les rencontrons pour la pre» mière fois, sous l'influence de la civilisation crétoise, atteint » un niveau remarquable de vie politique et sociale. Mais » l'émigration le leur avait fait perdre. Les voilà contraints » de tout recommencer. Cependant, ce qui se forme, n'a plus » ce caractère de production naturelle. Au contraire. L'im» pression exercée sur les Ioniens par tout ce qu'ils avaient » dû vivre, avait ébranlé leurs âmes jusqu'au fond. Tribus » et clans étaient détruits ; on ne pouvait les restaurer qu'en » apparence et d'une manière artificielle. La foi religieuse » avait perdu ses fondements ; ses figures, les dieux, n'en » étaient que plus propres à servir de jeu, mais le cœur exi» geait quelque chose d'une essence toute neuve. Au prix de

» ce déracinement politique et de cet éloignement intérieur » de la religion traditionnelle, les Ioniens n'ont point gagné » seulement la science, mais aussi l'épopée. Ce sont le moi et » l'univers qui se découvrent ensemble ; l'homme s'éprouve » soi-même, mais il éprouve aussi l'unité de l'univers autour » de lui... Pour le monde, cette absence de tout lien national » qui caractérise les Ioniens, aura des suites bien plus impor- » tantes que les formations politiques de la mère-patrie. »

Wilamowitz fait allusion à l'expansion des Ioniens hors de Grèce, sur la côte asiatique de la mer Egée, celle de la mer Noire, celle d'Afrique et jusque dans la Méditerranée occidentale. Il se forme ainsi une seconde Grèce, plus moderne que l'autre. Il y va bientôt s'ajouter l'exception athénienne. Mais Athènes est ionienne d'esprit.

« La vie politique des Grecs, écrit à son tour M. Pohlenz, » se montre de bonne heure déjà sous les formes les plus » diverses et invite les Hellènes, avec toutes les dispositions » intellectuelles que nous leur savons, à faire des com- » paraisons et à se livrer à des considérations théoriques. » Toutefois, ils s'intéresseront longtemps à d'autres problèmes, à ceux de la nature, à l'essence et au devenir du monde. L'homme, ils le jugent connu et les problèmes humains, ils les estiment résolus. Il faudra la secousse démocratique, la crise de la cité, pour que les préoccupations politiques et sociales passent au premier plan.

II

Au cours du Ve siècle, cet intérêt va s'éveiller.
Où en réside le germe ?
Dans la cité elle-même.

Nous savons que l'un de ses caractères est d'être un foyer de culture et un centre d'éducation. Le but de cette éducation est de préparer le citoyen à servir la cité. Plaçons-nous maintenant dans la *polis* qui domine toutes les autres par son intelligence, sa beauté, sa prospérité, son rayonnement, sa puissance : Athènes. Au cours de son développement, elle a, en six étapes, substitué au régime aristocratique celui de la démocratie telle que la concevait Périclès. L'avènement de ce nouveau régime posait le problème de l'éducation. Comment

éduquer, en effet, ces hommes de la classe moyenne, ces paysans, ces artisans, tous ces citoyens qui vont consacrer désormais une part importante de leur temps aux affaires publiques et qui, à l'Ecclésia, exercent en corps la puissance souveraine ? Ils avaient besoin d'autre chose que des vieilles traditions et des anciennes maximes dont s'était nourrie, durant des siècles, la noblesse et où elle avait puisé sa force politique. On ne pouvait plus fonder la vertu, l'*arétè*, dans la seule idée du sang, de l'ascendance héroïque et de l'origine divine. Il fallait lui trouver une nouvelle base, et ce fut le savoir. Il était indispensable que les citoyens acquissent des connaissances positives et pratiques, celle des lois, par exemple, et l'art de la parole. On allait ainsi vers un enseignement rationnel et méthodique, vers la formation d'une science pédagogique. Au centre, se trouve toujours l'idée de la cité.

* * *

A hommes nouveaux, éducateurs nouveaux : les sophistes. Nous les connaissons assez mal. Ils sont des étrangers, des provinciaux qui ont quitté leur petite ville, proche ou lointaine, pour venir faire carrière dans la grande. A ces déracinés on ne pourra pas demander la piété patriotique, le sentiment athénien qui anime un Périclès. D'où leur caractère individualiste. Il ne faudrait point s'imaginer non plus que, sauf exceptions, ils fussent tous de grandes intelligences, avec des vues profondes et un horizon ouvert. Ils sont avant tout les virtuoses de la rhétorique et de la langue, des esprits subtils et analyseurs. D'où ce qu'il y aura d'artificiel et de destructeur dans leur enseignement. Ils ne forment pas une école et, entre eux, se trouvent rarement d'accord. N'allons pas les charger de tous les péchés, de toutes les responsabilités. Ce qui leur manque, c'est le sérieux, l'esprit métaphysique et le sens de la synthèse. Sous ce rapport, ils ne sont pas de vrais philosophes, pas plus qu'ils ne sont de bons maîtres. N'empêche que leur apparition marque une date importante et que, s'ils ont répandu bien des erreurs et par conséquent fait du mal, ils n'en représentent pas moins un progrès. Ils ont introduit, vulgarisé la philosophie et la science ioniennes dont les Athéniens, vers 427, à l'arrivée de Protagoras, ne savaient encore que peu de chose.

Au point de départ, leur enseignement reste pratique. D'une sociologie qui aurait pour but la vérité objective, il est

trop tôt pour qu'il soit question. Avant que la crise éclate, l'éducation du citoyen a pour but l'harmonie entre les libertés personnelles et le service de la cité. La démocratie athénienne a besoin d'hommes. Ce qui compte chez elle, ce n'est plus tant la noblesse, la richesse, que la personnalité. Périclès en est la preuve, mais il entend qu'en échange de ces libertés, le citoyen se mette tout entier au service d'Athènes.

* * *

Voici maintenant la crise. Quelle va être, sur les esprits, sur les idées, son influence ? Ou plutôt, quelle sera la crise intellectuelle et morale qui va se dérouler au-dessus de la crise politique et en même temps qu'elle ?

Première conséquence : la politique va se hausser peu à peu jusqu'à la philosophie.

Encore un coup, nous sommes dans Athènes, « l'endroit de l'Hellade où l'on use le plus amplement du privilège de « parler, » dit Socrate dans le *Gorgias*. Périclès gouverne, la philosophie l'intéresse. A l'Assemblée, on discute chaque jour de toutes les questions. Jamais n'ont été plus vifs le goût de la discussion, la curiosité d'esprit et le besoin de s'instruire. Athènes respire alors une atmosphère philosophique... Les difficultés surviennent, les malheurs. Les questions se posent alors avec acuité, elles exigent qu'on les approfondisse davantage, que l'on ne se contente plus de jouer avec elles. Mais, dès que l'on étudie sérieusement les problèmes du droit ou de la politique, on en arrive à la métaphysique, nécessairement.

Seconde conséquence : la cité est la norme de toute éducation. Elle est un grand établissement d'éducation. Elle est un idéal, un culte. Elle est pour le citoyen une raison de vivre et de mourir. Elle est divine... Tout à coup, cette Athènes qui avait été jusqu'alors la reine et le modèle, se dégrade, se laisse vaincre, mettre en cause, bien plus, se met en cause soi-même, avec son régime, ses institutions. Il ne peut en résulter qu'un ébranlement dans la foi patriotique, dans la sécurité matérielle et morale où l'on avait jusqu'alors vécu. L'individu se détache de la cité pour la regarder avec scepticisme.

Avec d'autant plus de scepticisme que l'action des sophistes a fait naître l'esprit critique. Comment en eût-il été autrement ? Les sophistes enseignaient à plaider, analyser, peser le pour et le contre ; ils étaient les techniciens de la

dialectique, les virtuoses de l'art de persuader. Leur but était de préparer à la démocratie des chefs ; mais, quand la démocratie dégénère, ce sont les politiciens qui remplacent les chefs et c'est l'individualisme qui se substitue à la personnalité. La personne se lie à l'ordre social et l'individu s'en détache. Troisième conséquence.

Entre les libertés personnelles et le service de la cité, voilà donc l'harmonie rompue : dernière conséquence. Des idées qui jusqu'alors s'étaient trouvées unies, se dissocient, s'opposent. Comme le fait remarquer M. Werner Jaeger dans le chapitre sur les sophistes, au second livre de sa *Paideia*, la cité, à l'époque classique, s'était établie entre deux pôles : la puissance et l'éducation. Le citoyen était éduqué à comprendre que ses devoirs envers la cité se trouvaient en accord avec son propre bien. Pourquoi ? Parce que la puissance de la cité le lui assurait en échange des charges et des sacrifices. Il s'aperçoit maintenant que ses devoirs et son bien se trouvent en désaccord. Qu'arrive-t-il ? Ceci que le citoyen se met à s'éduquer pour lui seul. Ce fut le triomphe de l'individualisme, ce devait être la fin de la cité.

Le citoyen s'était engagé envers la *polis* par une sorte de contrat tacite, afin de se débarrasser des entraves gentilices. Ceci fait, il se trouve tout seul en face d'elle. D'où ce dilemme : vais-je me laisser absorber par elle, ou vais-je me défendre contre elle ? C'est le dilemme que posent toutes les grandes crises de désagrégation politique. Durant celle d'Athènes, il y avait deux partis en présence : les démocrates et les aristocrates. Les seconds regardaient vers Sparte ; les premiers ne regardaient même plus vers Athènes, mais exclusivement vers leurs intérêts qui réclamaient la continuation de la démagogie. A la glorieuse cité et à ses intérêts généraux, y avait-il encore des hommes pour penser d'une manière désintéressée ? En temps de crise, quand deux fanatismes se heurtent, de tels esprits se font bien rares et ils ne satisfont personne ; on les traite en suspects et même en traîtres des deux côtés.

* * *

Ce qu'il y a d'instructif pour nous, aujourd'hui, c'est de voir ce conflit de partis se doubler d'un conflit d'idées. Sur ce plan, il ne s'agit plus d'Athènes, mais de la cité en soi, il ne s'agit plus du citoyen, mais de l'homme, il ne s'agit plus des lois, mais des principes, on ne se contente plus de débat-

tre des questions particulières, mais on s'élève à des problèmes généraux.

Ou plutôt à un seul problème, générateur de tous les autres : celui de la cité.

Voici comment M. Werner Jaeger le pose :

« Ou la loi de l'État est la règle suprême de la vie humaine » et se trouve d'accord avec l'ordre divin de l'univers : dans » ce cas, l'homme et le citoyen ne font qu'un et l'un se con- » fond avec l'autre. Ou bien les normes de la vie de l'État » sont contraires à celles que la nature ou la divinité ont éta- » blies : dans ce cas, l'homme ne peut pas reconnaître les lois » de l'État. Mais alors sa propre existence sort de la commu- » nauté politique et tombe dans un abîme sans fond, à moins » que l'ordre éternel de la nature n'offre à sa pensée un nou- » veau et sûr mouillage où il puisse jeter l'ancre. »

Voilà donc l'alternative où se trouvait pris l'Hellène du Ve siècle. Comme la religion s'était identifiée avec la cité, et comme la synthèse chrétienne n'avait point encore fait son apparition au-dessus des hommes, de leurs contradictions et de leurs inquiétudes, cet Hellène se voyait pris dans l'impasse. C'est à peine s'il pouvait entrevoir, en levant la tête, au fond de la stratosphère, la possibilité d'une troisième solution.

Le problème de la cité pose donc immédiatement celui de la loi. Sur quoi se fonde-t-elle ? quelle est sa valeur ? quelle est son origine ? quelle attitude l'individu devra-t-il prendre en face d'elle ? lui doit-il une obéissance absolue, ou bien y a-t-il, au contraire, des devoirs supérieurs à la loi, ceux de l'homme à l'égard de la nature et à l'égard de soi-même ?

Si oui, c'est l'individu qui s'oppose à l'État, et c'est la légitimité, l'existence même de l'État qui se trouve mise en cause. Au nom de quel principe ? au nom de la nature. La *physis* ignore la moralité conventionnelle du *nomos*, cette œuvre humaine. A la maxime : la loi définit ce qui est juste et ce qui est injuste, Archélaos de Milet, philosophe de l'école ionienne et précurseur de Socrate par ses préoccupations morales, répond : « La justice et la moralité sont des institu- » tions des hommes, non de la nature ». C'est se mettre sur la pente du radicalisme où devait aboutir le sophiste Antiphon — est-ce le même homme que le célèbre orateur ? — pour qui les lois sont les ennemies de la nature.

Sitôt engagée dans cette voie, la pensée conclut à un individualisme égoïste, féroce, qui ne reconnaît plus que la force.

Dans le *Gorgias* de Platon, le plus vivant de tous ses dia-

logues, mais aussi le plus amer, Calliclès est, devant Socrate, le porte-parole de cette théorie :

« C'est la multitude, ce sont les hommes faibles qui ont » fait les lois ; aussi est-ce pour eux-mêmes et uniquement » en vue de leur intérêt qu'ils les établissent. » Que le fort possède le droit de jouir de plus d'avantages que le faible, la nature le démontre. Nous-mêmes, n'agissons-nous point contre elle, lorsque nous façonnons « dès l'âge le plus tendre » ceux d'entre nous qui ont le plus de mérite et d'énergie, les » prenant, pour ainsi dire, tous petits, comme de jeunes lions, » afin de les apprivoiser et de les charmer pour les asservir ; » leur répétant sans cesse qu'il faut conserver l'égalité, et que » c'est en cela que consiste le beau et le juste. Mais si par » hasard il se trouve un homme doué d'un naturel assez généreux, on le voit bientôt, secouant et brisant toutes les entraves, s'échapper et fouler aux pieds nos décrets, nos saints » artifices, nos conjurations et toutes ces lois contraires à la » nature. Il s'élève sur nos têtes, se montre, devient tout à » coup maître, d'esclave qu'il était, et c'est alors que brille » de tout son éclat la justice conforme à la nature. » Pour Calliclès, les chefs nés, les hommes supérieurs « sont ceux » qui réunissent la fermeté à l'intelligence des affaires d'Etat. » C'est donc à eux qu'il appartient de commander dans les » cités, et il est juste qu'ils possèdent plus que les autres, » puisqu'ils ont l'autorité et que les autres leur sont soumis. » Tout n'est pas faux dans ce que vient d'affirmer Calliclès, mais, lorsque Socrate lui parle de modération et d'empire sur soi-même, il répond : « La vertu et le bonheur ne consistent » que dans les moyens à l'aide desquels on peut ajouter à ses » plaisirs, à ses jouissances les plus illimitées. Tout le reste » n'est que forfanterie, conventions contraires à la nature et » contes en l'air, auxquels il ne faut pas avoir le moindre » égard. »

Dans ces déclarations, on voit apparaître le prototype grec du surhomme. Ce n'est pas une théorie : il y eut Alcibiade. Platon le met en scène dans ses dialogues : le *premier* et le *second Alcibiade*, s'il est bien de lui, ce qui est encore contesté. Autant Périclès était un idéaliste et un libéral, autant son pupille et neveu fut un arriviste et un amoraliste ; autant le premier était un esprit cultivé, autant Platon nous représente le second comme un jeune homme intelligent, certes, mais superficiel, et incapable de discuter avec des philosophes. Platon s'est peut-être montré injuste envers les qualités d'Alcibiade. Il n'en reste pas moins vrai que Périclès

songeait aux seuls intérêts d'Athènes, tandis que l'autre n'a jamais songé qu'aux siens. Alcibiade entraîna la cité dans l'aventure sicilienne, et ce fut le désastre.

Dans cette apologie de l'individualisme et de la force, et dans les conséquences qu'elle entraîne, quelque chose se venge. En politique intérieure, la démocratie athénienne eut pour idéal l'égalité, pour but la défense de l'individu contre le plus fort. En politique extérieure, l'impérialisme de la même démocratie soumet ses alliés devenus ses sujets à la loi du plus fort. Cette contradiction devait un jour produire ses effets dans Athènes même : elle en sortira déchirée.

Une réaction, une réforme était nécessaire. A cette invasion des idées qui détruisaient la cité, il fallait opposer une pensée capable de la sauver, de la reconstruire.

III

Le précurseur fut Socrate.

Précurseur, parce qu'il ne nous a laissé aucun écrit et parce qu'il a surtout agi par influence. Précurseur, parce qu'il a éduqué des hommes, et le premier à nommer, c'est Platon. Avant tout, Socrate s'est consacré à la jeunesse qu'il comprenait et dont il était compris. Abandonnant les générations anciennes à leur sort qui était de disparaître peu à peu, il se fit éducateur afin que les générations nouvelles, leur heure venue, pussent assumer la restauration et le gouvernement de la cité.

Mais, pour mieux se faire éducateur, il retourna contre les sophistes leurs propres armes. De là vint le malentendu dont il finit par être la victime. Il est donc parti de la méthode sophistique pour opérer une révolution dans la philosophie, mais aussi dans la politique. Aux sophistes il ressemble en ceci, qu'il ne s'incline pas devant la loi simplement parce qu'elle est la loi. Socrate n'admet que les valeurs reconnues et vérifiées par la raison. Mais sa raison que guide un instinct profond et sûr, lui révèle des forces supérieures à l'individu.

Comment parvient-il à les capter ?

Socrate est loin de posséder la science des sophistes. Il ne la cherche même pas. Il est indifférent au succès, à l'opinion ; il ne voit point la maîtrise dans l'acquisition des moyens

de réussir. Il part de l'expérience psychologique. A force de fréquenter les hommes, de les interroger, de les sortir d'eux-mêmes, il est arrivé à fixer que la connaissance et l'action restent soumises à des normes objectives, que leur but est le bien. Mais quel bien ? La même expérience l'amène à reconnaître que les biens matériels, extérieurs, ne méritent pas ce nom, qu'ils ne conduisent point au bonheur. Les vrais biens, chaque homme les a en soi, et ce sont les biens moraux. Pour les découvrir, il n'y a qu'une voie : la vertu. Puisque chaque homme tend naturellement au bonheur, c'est par la vertu, et la vertu seule, qu'il atteindra cette fin. Tout le secret consiste donc à déterminer objectivement en quoi consiste le bien, à en définir l'essence. Par là, le subjectivisme des sophistes se voit dépassé.

Il en va de même pour la primauté de la force. Que l'on doive respecter les droits des autres, c'est un postulat du bien et une exigence de la vertu. Or, le meilleur moyen de les respecter, ces droits, et de la pratiquer, cette vertu, c'est encore de se soumettre à l'autorité de l'Etat et d'obéir à ses lois. C'est ce qu'a fait Socrate. Il a porté les armes, il a sacrifié aux dieux de la cité, il a été membre de la Boulè. Si, au cours des débats et dans les discussions, il s'est opposé à la démocratie, à son égalitarisme, à son incompétence, c'est parce qu'il y voyait, non seulement son droit de citoyen appelé à se prononcer librement sur les affaires publiques, mais encore son devoir de dire la vérité. Condamné, il refuse de s'évader ; quand il boit la ciguë, il le fait par obéissance et avec respect. Il démontre par sa mort que la cité et ses lois sont nécessaires à la société humaine, conformes à la nature humaine. Et tombe le sophisme qui opposait la nature et la loi.

Ce qui a manqué à Socrate, c'est d'avoir eu le temps, ou le désir, de formuler clairement sa pensée politique, sa conception de l'Etat. Cependant, Xénophon, dans le quatrième livre de ses *Mémorables*, nous a exposé d'une façon sommaire la pensée du maître Socrate sur les différentes formes de gouvernement : « La royauté et la tyrannie étaient, selon lui, » deux formes de gouvernement. Mais il mettait entre elles » une différence. Il regardait l'une comme un gouvernement » accepté par le peuple et conforme aux lois du pays, et » c'était la royauté, et l'autre comme un pouvoir imposé et » sans autre loi que le caprice du chef, et c'était la tyrannie. » Là où les magistratures sont aux mains de gens qui exécu- » tent les prescriptions de la loi, il appelait cette sorte de

» constitution aristocratie ; celle où les magistrats sont élus » d'après le cens, ploutocratie, et démocratie celle où tout le » monde est éligible. »

Socrate était opposé à la cité ploutocratique — Platon et Aristote diront oligarchique — parce qu'il voyait dans le travail honnête et libre un devoir moral pour l'homme et une fonction sociale pour le citoyen. Il était opposé à la cité démocratique parce qu'elle représentait pour lui le règne de l'incompétence et l'horreur des responsabilités, comme eût dit feu Emile Faguet. Sa raison, sa connaissance de la nature humaine, le bien même de la cité refusaient ensemble d'admettre que tous les citoyens fussent égaux entre eux, capables de remplir toutes les fonctions et par conséquent interchangeables. Socrate poursuivait une politique, non de l'individu, mais de la personne. Il s'est égosillé à démontrer cette évidence, que l'homme d'Etat, le magistrat doit connaître son métier et apprendre ce qu'il doit savoir.

De telles idées, une telle attitude ne pouvaient manquer de provoquer un conflit entre Socrate et le régime. Celui-ci était devenu trop grossier pour comprendre que celui-là, loin d'ébranler la cité, la raffermissait en la refondant sur une base morale. C'était le seul moyen d'empêcher l'anarchie, cet aboutissement fatal de l'individualisme en train de détruire l'Etat. Car l'autonomie morale que Socrate réclamait pour l'homme, pour le citoyen, n'avait rien à voir avec l'individualisme : elle en était le contraire. Socrate avait provoqué un malentendu : il n'eut pas le temps de le dissiper. Il ébranlait la démocratie : on crut qu'il ébranlait la cité ; il superposait à la religion de la cité un spiritualisme inspiré par l'idée d'une intelligence divine : on crut qu'il faisait montre d'impiété. Et M. Pohlenz, que j'ai suivi de très près ici, de conclure : « C'est » par sa vie et par sa personnalité, non par son enseigne- » ment, que Socrate a le plus fortement agi, dans la théorie » de l'Etat comme partout en philosophie ».

IV

Les sophistes ne se sont point bornés à des discussions d'idées. Avant Platon, ils ont élaboré des réformes constitutionnelles, ils se sont mis en quête de cités disposées à en faire l'expérience. Comme il ne s'en annonçait point dans la vieille

Hellade, ils les ont cherchées dans la nouvelle, Sicile et Grande-Grèce, et même à l'étranger. Ainsi, au XVIIIe siècle et durant la révolution française, que de philosophes et d'idéologues, portant dans leur poche des constitutions parfaites, s'en allaient les offrir aux peuples nouveaux ou affranchis ! Il arrivait même que l'on se donnât la peine de les consulter, comme firent en 1771 les Polonais lorsqu'ils demandèrent un plan à Mably et à Rousseau.

* * *

De ces réformateurs grecs, les premiers connus sont Phaléas de Chaldoine et surtout Hippodamos de Milet. Le second était architecte de profession et, de goût, philosophe. Dans sa *Politique*, au chapitre cinq du livre second, Aristote écrit de lui : « Hippodamos de Milet, fils d'Euty-» phron, est le premier qui, sans avoir pris aucune part à l'ad-» ministration des affaires publiques, entreprit d'écrire sur la » meilleure forme de gouvernement. C'est lui qui trouva l'art » de former différents quartiers dans une ville pour en mar-» quer la division, et qui coupa le Pirée en plusieurs sections. » C'était d'ailleurs un homme plein de vanité et trop soigneux » de sa personne, à tel point qu'il ne semblait vivre que pour » montrer avec trop de complaisance sa chevelure, qui était » très abondante et ajustée avec beaucoup d'art. » On voit que, du temps d'Aristote, les potins jouaient un grand rôle dans ce « piccolo mondo antico ».

Hippodamos est le père de l'urbanisme. C'est une gloire durable. On a mis en doute qu'il fût le même homme que le réformateur politique ; toutefois, il est prudent de s'en tenir au témoignage d'Aristote. Voici ce qui s'est passé :

En 511, les Crotoniates avaient détruit de fond en combles la ville de Sybaris, fondée vers 710-709 par les Achéens du Péloponèse. On voit par ce cruel exemple que, partout où ils se trouvaient en compétition, les Hellènes, au lieu de s'entendre, se faisaient d'une façon impitoyable la guerre. Mais la position de Sybaris sur le golfe de Tarente était trop importante pour qu'on l'abandonnât. C'est pourquoi, plus tard, sollicitée par les descendants des derniers Sybarites, Athènes, non contente de leur envoyer quelques paysans pauvres dont elle souhaitait se débarrasser, eut une idée grandiose, une idée de prestige. Elle invita l'Hellade entière à participer à la fondation d'une cité modèle où, sous l'égide

d'Athéna, des colons venus des quatre coins de la Grèce entière s'établiraient et donneraient l'exemple de l'union panhellénique. Ce fut naturellement le contraire qui arriva : dès que la cité de Thourioi — c'était son nom — se trouva suffisamment prospère pour agir en toute indépendance, elle s'empressa de se retourner contre les Athéniens. N'empêche que sa fondation fut un grand événement.

Hippodamos avait eu l'honneur d'être choisi pour faire le plan de la ville. Il ne s'en contenta point et il établit aussi le plan politique. Ce plan, nous le connaissons par Aristote, mais ce qu'il nous en rapporte est insuffisant. L'architecte philosophe fixe à dix mille citoyens le nombre des habitants. Il les divise en trois classes : artisans, laboureurs et guerriers. A ces trois classes correspond une division tripartite des terres. Les laboureurs reçoivent le premier tiers à titre de propriété privée : Hippodamos sait que les paysans ne cultivent bien que leurs propres terres ; le second n'est pas donné aux artisans qui ne sauraient le faire valoir, mais, par les soins de l'Etat, son produit est réservé aux besoins du culte ; le dernier appartient à l'Etat et sert à l'entretien des guerriers. Notre législateur veut une armée permanente, à l'image de Sparte, et non une milice citoyenne, à l'exemple d'Athènes. Quant aux lois, elles n'ont pour objet que l'injure, le dommage et le meurtre ; elles sont donc simplement protectrices. Hippodamos rétribue et récompense toute découverte utile à la cité : il est trop technicien lui-même pour ne pas honorer la compétence et la spécialité, à l'exemple de Socrate. Enfin, il accorde les droits politiques à chaque citoyen. Comme on le voit, il cherche un moyen terme entre Sparte et Athènes ; il emprunte à l'aristocratie comme à la démocratie leurs meilleurs éléments.

* * *

C'est qu'alors se pose le problème du gouvernement parfait. Il se pose parce que tous les gouvernements se révèlent imparfaits, parce que la controverse entre aristocrates et démocrates en est à son plus haut degré de violence. Chacun des deux partis est obligé de définir ses idées politiques et de les confronter avec les idées de l'autre. A la démocratie arithmétique s'oppose l'aristocratie géométrique, à l'eunomie la sophrosyne, au régime des lois qui assurent le bonheur de tous les citoyens par l'égalité et la liberté, celui de l'éducation, de la discipline et de l'ordre. Mais à mesure qu'aug-

mentent l'indiscipline, le désordre, se fait jour et s'affirme la tendance de chercher dans la monarchie la solution.

Déjà l'on trouve au troisième livre d'Hérodote un passage où il raconte comment, après l'assassinat des mages, les Perses délibérèrent sur la meilleure forme de gouvernement et se décidèrent, en fin de compte, pour le maintien de la monarchie. Comme je tiens à mettre à la disposition de mes lecteurs des textes peu faciles à se procurer, voici ce passage :

« Lorsque le tumulte fut apaisé et que le sixième jour fut » venu, ceux qui avaient soulevé le peuple contre les mages » délibérèrent sur la chose publique, et l'on tint des discours » incroyables pour quelques Grecs, quoiqu'ils aient réellement » été prononcés. Otanès proposa de remettre le gouverne- » ment à la communauté des Perses. « Mon avis, dit-il, est » que nul de nous ne doit plus seul être roi ; cela n'est, ni » agréable, ni bon ; en effet, vous savez jusqu'où Cambyse a » poussé l'arrogance, et vous avez souffert, chacun pour votre » part, de celle des mages. Comment la monarchie pourrait- » elle être un Etat bien organisé, puisqu'elle permet à un » homme qui n'a pas de contradicteur, de faire ce qu'il veut ? » Le meilleur des mortels, investi d'une telle autorité, s'écar- » terait de son bon sens habituel. Chez l'homme l'orgueil pro- » vient des biens qui l'entourent, et, dès sa naissance, l'envie » le tourmente naturellement. Atteint de ces deux misères, » toutes les autres lui arrivent. Il ne tarde pas à commettre » une multitude d'actions coupables, les unes dans l'excès de » son orgueil, les autres par envie. Un tyran, toutefois, devrait » être sans envie, puisqu'il possède tout ce qui a du charme ; » mais par sa nature, il est disposé d'une manière toute con- » traire à l'égard des citoyens. Il porte envie aux meilleurs » tant qu'ils existent ; il se plaît avec les méchants : il est le » plus prompt à accueillir la calomnie, il est le plus déréglé » de tous. Si on l'admire avec mesure, il s'en afflige parce » que, dit-il, il n'est pas suffisamment honoré ; s'il est assez » honoré, il s'en afflige, parce qu'à son gré, c'est de la flat- » terie. Mais le pire, je vais vous le faire entendre : il change » les coutumes des ancêtres, il fait violence aux femmes, il » met les hommes à mort sans jugement. La multitude sou- » veraine porte le plus beau de tous les noms : on l'appelle » l'isonomie. De plus, elle ne commet aucun des excès que je » viens d'énumérer comme propres au monarque ; elle donne, » par la voie du sort, les offices publics à des magistrats res- » ponsables ; elle rapporte à la communauté toutes les résolu- » tions. Je vote pour que nous abolissions la monarchie et que

» nous élevions la multitude au pouvoir : car tout réside dans » le grand nombre. » Telle fut l'opinion d'Otanès.

« Après lui, Mégabyse propose en ces termes de confier » le gouvernement à l'oligarchie : « Ce que vient de dire Ota- » nès pour abolir la tyrannie, tenez-le dit par moi. Mais, » quand il a conseillé de faire passer le pouvoir à la multi- » tude, il s'est éloigné de la saine opinion. En effet, rien de » plus qu'une vaine foule n'est irréfléchi et insolent, et il n'est » vraiment pas tolérable que des hommes qui veulent se sous- » traire à l'arrogance d'un monarque, retombent sous l'inso- » lence d'un peuple désordonné. Le tyran, s'il fait quelque » chose, sait ce qu'il fait : le peuple ne peut le savoir ; com- » ment se serait-il instruit, lui à qui l'on n'a rien enseigné » et qui n'a jamais rien appris de bon ni de convenable ? » Il se précipite inconsidérément sur les affaires publiques » et les pousse, semblable à un torrent d'hiver. Que ceux » qui veulent du mal aux Perses se servent du peuple ! » mais nous, élisons une assemblée d'hommes les meilleurs, » et donnons-lui la souveraineté. Nous en serons nous- » mêmes, et il est vraisemblable que les résolutions les plus » salutaires naîtront de la réunion des hommes les plus » sages. » Telle fut l'opinion de Mégabyse.

« Darius le troisième donna son avis en ces termes : « Mégabyse a, selon moi, parlé juste sur la multitude, mais » sur l'oligarchie, non. De ces trois formes, toutes excellentes, » d'un peuple excellent, d'une oligarchie, d'une monarchie, je » soutiens que la dernière est de beaucoup la meilleure. Car » rien n'est préférable à un seul homme excellent : en effet, » il se conduit avec assez de prudence pour administrer d'une » manière irréprochable ; surtout, il sait garder le secret con- » cernant ses résolutions contre les ennemis extérieurs. Tan- » dis que, dans une oligarchie, si plusieurs s'exercent à la » vertu dans l'intérêt commun, des haines particulières, habi- » tuellement violentes, éclatent, chacun veut être le maître » et faire triompher son avis ; tous finissent par se détester : » de là naissent des discordes publiques, et les discordes » engendrent les massacres. Des meurtres on passe à la » monarchie, ce qui démontre qu'elle est le meilleur gouver- » nement. Si maintenant le peuple est le maître, il est impos- » sible d'empêcher la méchanceté de se faire jour ; dès qu'elle » s'est montrée, ce ne sont point des haines qui naissent entre » les méchants, mais des amitiés solides. Ceux qui oppriment » la communauté, le font de concert. Cette situation se pro- » longe jusqu'à ce qu'un homme, prenant en main l'intérêt

» du peuple, vienne leur mettre un frein ; le peuple alors » admire cet homme et, quand il est admiré, il ne tarde pas » à devenir roi. De cette manière donc, il est encore prouvé » que la monarchie est le gouvernement le meilleur. Mais, » pour me résumer en un mot, d'où vient notre liberté ? qui » nous l'a donnée ? Vient-elle du peuple, d'une oligarchie ou » d'un monarque ? Mon opinion est donc, puisqu'un seul » homme nous a rendus libres, que notre devoir est de nous en » tenir là. Ne détruisons pas les coutumes de nos ancêtres » auxquelles nous devons notre prospérité ; car nous ne nous » en trouverions pas mieux. »

On le voit, la préoccupation dominante au moment où Platon va entrer en scène, ce n'est pas seulement les rapports de la politique avec la philosophie et la morale, mais aussi le problème du meilleur gouvernement, de la cité parfaite.

CHAPITRE VII

Platon l'idéaliste

Enraciner la politique dans la philosophie, définir la cité parfaite : telle sera l'œuvre de Platon dans sa *Politéia*, sa *République*.

I

La littérature grecque ne nous offre guère d'ouvrage plus compliqué en apparence que la *République*. Il est relativement étendu : dix livres. Sa forme est celle du dialogue, ce qui est une gageure, car le dialogue convient à des œuvres courtes et légères, non à des exposés aussi longs et lourds. La politique et la philosophie s'y enchevêtrent, la morale individuelle et la morale sociale s'y trouvent en perpétuelle récurrence. Enfin, la *République* a un caractère personnel et souvent poétique ; elle a été vécue, on le sent. Tout cela ne rend point aisée son interprétation.

De Platon et de son existence, voici ce qui, pour cette interprétation, est à retenir :

Aristoclès, qui reçut au gymnase le surnom de Platon à cause de ses larges épaules, est un aristocrate de père et de mère. Cette naissance devait faire le malheur de sa vie. Et le malheur de sa vie devait nous valoir son œuvre. Il naît en 427, ou peut-être en 428. Périclès vient de mourir, la guerre du Péloponèse est engagée. C'est dire que Platon sera le contemporain, le témoin de tous les maux et de tous les désastres dont Athènes, sa patrie, va être la victime : la catastro-

phe de Sicile dont le responsable est Alcibiade, le coup d'Etat des Quatre-Cents qui jette bas la démocratie, la terreur blanche, la restauration d'Athènes et de son empire sous un gouvernement modéré, aristo-démocratique, la destruction de la flotte athénienne à Aigos-Potamos en 405, la capitulation entre les mains de Lysandre, roi de Sparte, la tyrannie des Trente, la restauration démocratique et la victoire de la démagogie. Lorsque Platon meurt en 347, à l'âge de quatre-vingts ans, c'est le moment où Philippe de Macédoine apparaît à l'horizon. Platon a vu sa cité déchoir et l'Hellade s'affaiblir, il a vu commencer leur agonie à toutes deux.

Serait-ce pour fuir un tel spectacle qu'il aurait gagné les sommets de la métaphysique ? C'eût été confondre Platon et le platonisme. En réalité, ce n'est point notre gentilhomme athénien qui s'est refusé à la politique, c'est elle qui s'est refusée à lui.

Comme tout citoyen d'Athènes, tout homme de sa classe et de sa tradition, Platon était destiné à la politique, éduqué pour la politique. « Il s'y portait de tout son désir, » écrit M. Auguste Diès en son introduction si complète à la traduction de la *Politeia* par M. Emile Chambry, dans la Collection Budé. Mais il subit deux désillusions. La première fut de voir la révolution aristocratique des Quatre-Cents, où se trouvaient ses parents et amis, avorter dans la terreur ; la seconde, décisive, fut de voir condamner son maître Socrate. L'aristocratie et la démocratie perdirent ainsi, devant ses yeux, l'une après l'autre, la face.

Jusqu'alors, Platon avait espéré que l'on pourrait sauver Athènes et unir les Grecs par l'action immédiate. Il avait rêvé pour lui ce rôle de chef et d'entraîneur. Mais il dut se convaincre que tout était pourri et qu'il n'y avait plus rien à faire. Dans cette *Lettre VII* dont on ne discute plus, je crois, l'authenticité, il écrit : « Je compris que tous les Etats » actuels sont mal gouvernés, car leur législation est à peu » près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heu- » reuses circonstances. C'est alors que je fus irrésistiblement » amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à » sa lumière seule, on peut reconnaître où est la justice dans » la vie publique et dans la vie privée. Donc, les maux ne » cesseront jamais pour les humains avant que la race des » purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou » que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent » à philosopher véritablement. »

Ces lignes donnent l'argument de la *République*. Elles

résument les expériences de Platon jusqu'à son premier voyage en Sicile. Car, après l'assassinat légal de Socrate, Platon est contraint, avec les disciples et les amis de son maître, de s'exiler. Il en profite pour étudier sur place la Grande-Grèce, Cyrène, l'Egypte. Il veut voir où en était la vie publique dans des cités plus neuves et moins atteintes par la décadence. Comme d'autres philosophes, il a l'espoir de trouver quelque part des hommes, des chefs, qui s'intéresseront à ses idées. Il croit les trouver à Syracuse chez Denys l'Ancien, puis Denys le Jeune, et surtout chez Dion, mais l'inévitable déception l'attend. Il revient dans sa ville, après bien des aventures. Désormais, jusqu'à sa mort, il se consacre tout entier à son cercle d'amis et de disciples : l'Académie, dont il sut faire une véritable université. Ne pouvant agir sur le temps présent, il agit au moins, en formant une génération nouvelle, une famille d'esprits, sur l'avenir.

Dans son petit livre sur Platon, paru en 1930 chez Flammarion, M. Diès écrit : « Si l'époque où vécut Platon est riche » en événements, sa vie à lui-même est bien pauvre. A ne la » juger que par le succès extérieur, elle apparaîtrait même » comme une vie manquée... L'insuccès pratique de Platon fut » la rançon de son action sur la pensée des siècles. » Il en va toujours ainsi pour les précurseurs politiques, pour tous ceux qui ont l'ambition — une des plus nobles et souvent des plus héroïques, à cause de tous les sacrifices qu'elle exige — de rattacher la politique à la pensée.

Car, pour Platon, la politique fut, encore une fois, son but et son rêve. Je cite de nouveau l'introduction de M. Diès : « Platon n'est venu en fait à la philosophie que par la poli- » tique et pour la politique et si, chez lui, philosophie et poli- » tique viennent à se distinguer et à se séparer, nous aurions » à nous demander en quelle mesure, à quels moments, pour » combien de temps. La philosophie ne fut originelle- » ment, chez Platon, que de l'action entravée, et qui ne » renonce que pour se réaliser plus sûrement... Un simple fait » matériel nous montre la persistance de cette orientation » première. Les deux plus grandes œuvres de Platon, celle » où s'épanouit sa maturité et celle que peut à peine achever » sa féconde vieillesse, sont la *République* et les *Lois*. Or, à » elles seules, même sans y ajouter le *Politique* ni la *Let-* » *tre VII*, elles comptent exactement autant de pages qu'en » comptent ensemble onze grands dialogues classiques : » *Apologie, Protagoras, Charmide, Gorgias, Ménon, Cratyle,* » *Banquet, Phédon, Phèdre, Théétète, Timée.* »

* * *

Le témoignage de Platon, c'est donc la *Politéia*. Peu d'ouvrages ont provoqué, au cours des siècles, tant de commentaires. « Une bibliographie de la seule *République* ferait un » volume, » remarque M. Diès qui cite une page de références dont la plus ancienne date de 1873 mais dont la majorité est de notre siècle. Ce qui prouve une permanente actualité.

Quand Platon a-t-il écrit la *République* ? Entre 380 et 370, probablement vers 375, comme date moyenne. Mais fond et forme nous révèlent une œuvre de longue haleine : « l'œu- » vre centrale, écrit M. Diès, celle où se fait la synthèse du » passé et de l'avenir de cette pensée toujours mouvante et » toujours une ».

C'est aussi une œuvre d'art où l'on admire à chaque page un style dont la variété, la plasticité et la clarté sont les dominantes. Dialogues familiers, descriptions, portraits, évocations, mouvements lyriques, exposés dialectiques, on trouve tout cela dans ce traité qui prend l'allure d'un poème ou d'un drame, et, grâce au génie, à la virtuosité de son auteur, échappe à l'ennui pesant. Il y échappe encore parce que l'on ne cesse d'y sentir l'homme derrière le penseur. Il y échappe enfin parce qu'il est un acte. Erreur, de considérer la *Politéia* comme une utopie dans les nuages. Elle est une forteresse creusée dans le roc, d'où Platon fait partir ses offensives et autour de laquelle il livre sa grande bataille pour la justice et la vérité. Platon se bat donc ; il se défend et il attaque ; il s'explique tout entier pour que les autres daignent faire enfin l'effort de le comprendre ; il va jusqu'au bout de ses idées, sans concessions. N'ayant jamais réussi à gouverner les hommes, il veut du moins gouverner leur pensée et il instaure une royauté intellectuelle.

Dans sa *Politéia*, Platon a subi deux influences : celle de Socrate, celle des événements. Il en a tiré cette conclusion : la philosophie est nécessaire à la politique, d'une nécessité primordiale et vitale, puisqu'elle est seule capable d'assurer à la cité des hommes les deux bases divines de la vérité et de la justice.

II

Platon n'a qu'un but : le salut de l'Hellade par la réforme de la cité. Cela présuppose un diagnostic : l'examen des différentes formes de gouvernement.

On la trouve dans les livres huitième et neuvième. M. Diès les appelle un « discours sur l'histoire universelle ». C'est pour le moins un bilan de la politique grecque durant le IVe siècle. C'est aussi la réponse à la question : pourquoi la cité a-t-elle fait faillite ? Réponse d'un psychologue et d'un philosophe qui cherchent ensemble la cause initiale et la « raison des effets ».

Si les différentes formes que la cité a revêtues se sont usées sur elle, c'est que chacune a exagéré son propre principe. Platon va nous l'expliquer en les prenant l'une après l'autre, en les hiérarchisant d'après leur ordre de valeur, puis en nous montrant comment elles ont évolué.

Il y en a six : royauté, aristocratie, timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie.

Cette liste n'est pas nouvelle. Ce qui est nouveau, c'est que Platon nous apporte un terme de comparaison, un modèle : la cité parfaite. Voilà pourquoi il ne passe à l'examen et à la critique des régimes qu'à la fin de son ouvrage, après avoir établi et décrit cette cité. Tel est l'ordre de la composition, et c'est un ordre philosophique. Mais, dans la réalité, Platon a commencé par faire l'expérience de la politique ; après quoi, il en a tiré le plan de sa reconstruction.

* * *

Platon ne s'attarde point à la royauté. Il se borne à la poser, en passant, en tête de la hiérarchie. Pour lui, c'est une forme vénérable, mais lointaine, presque mythique. Il oppose le roi au tyran parce que le roi exerce d'abord sa royauté sur soi-même, alors que le tyran est l'esclave de ses passions. Quant aux caractères de la royauté, ils sont les mêmes que ceux de l'aristocratie. « Ces deux formes n'en » font qu'une ; car qu'il y ait plusieurs chefs ou qu'il n'y en » ait qu'un, ils ne changeront rien aux lois fondamentales » de l'Etat, s'ils ont reçu l'éducation et l'instruction que nous » avons décrites ».

L'aristocratie est le régime que, par naissance et atavisme, Platon préfère. Elle a comme caractères « le respect des » magistrats, l'aversion des gens de guerre pour l'agriculture, » pour les arts manuels et les métiers lucratifs, l'établissement » des repas en commun, la pratique de la gymnastique et » des exercices de la guerre ». On reconnaît les organisations gentilices. On reconnaît ensuite Sparte, celle du passé, non celle qu'a maintenant sous les yeux notre aristocrate athénien.

La cité lacédémonienne ne laisse point d'embarrasser Platon. Comme tout aristocrate, tout adversaire, toute victime de la démocratie, il admire Sparte, et c'est elle qu'il idéalisera dans sa cité parfaite. Mais il est trop perspicace pour ne point apercevoir que Sparte a dégénéré. Aussi la place-t-il à un degré intermédiaire entre l'aristocratie et l'oligarchie. Il invente un nom pour désigner le régime sous lequel vivaient les Lacédémoniens de son temps : la timocratie ou gouvernement de l'honneur. C'est un état intermédiaire, transitoire, durant lequel le gouvernement de la richesse tend à se substituer à celui du sang. Et voici de quelle manière il fait le portrait des timocrates : « Adorateurs farouches de l'or et » de l'argent, ils l'honoreront dans l'ombre ; car ils auront » des celliers et des trésors particuliers où ils les tiendront » cachés aux regards, et des maisons dans l'enceinte desquel- » les ils se retrancheront, comme dans autant de nids privés, » et où ils feront de grandes dépenses pour des femmes et » pour qui bon leur semblera ». Le timocrate est donc un avare honteux et un voluptueux clandestin, qui s'efforce de garder les dehors de l'aristocrate attaché aux vieilles mœurs et aux antiques traditions.

Nous voici donc à l'oligarchie. C'est le régime de l'argent, nous dirions aujourd'hui le régime bourgeois et capitaliste. Platon le définit : « La forme de gouvernement fondé sur le » cens, où les riches commandent et où les pauvres n'ont » point de part à l'autorité ». Il est faible parce qu'il est sans unité. La cité oligarchique est divisée en deux classes : les possédants et les non-possédants. La première a beau détenir le pouvoir, elle n'en est pas moins une minorité ; la seconde subit le pouvoir, mais elle forme la majorité et finira bien par s'en apercevoir. L'oligarque est lui-même intérieurement divisé : « désirs contre désirs, et ce sont le plus souvent les » bons qui l'emporteront sur les mauvais ». Il est vrai, et c'est heureux : d'où les apparences décentes de ce régime qui, avant tout, cultive la respectabilité. Mais celle-ci n'est pas une vertu, tandis que l'honneur aristocratique en est une.

Elle déguise mal le désaccord intérieur. D'où la fragilité morale et politique de l'oligarchie. Au reste, l'oligarque manque de courage : pour sauver sa richesse et ses aises, il est prêt à toutes les compromissions. C'est ainsi qu'il ouvrira lui-même les portes de la cité à la démocratie.

Ce quatrième régime sort donc de l'oligarchie « quand les » pauvres victorieux de leurs ennemis, massacrent les uns, » bannissent les autres et partagent également avec ceux qui » restent le gouvernement et les magistratures ». C'est le régime de la liberté, du franc-parler, de la licence, du « fais ce que tu veux ». On y trouvera donc des hommes de toute sorte. Et là-dessus, Platon déchaîne sa verve et sa rancune contre cette démocratie athénienne qu'il tient en naturelle aversion :

« Cette constitution... a bien l'air d'être la plus belle de » toutes. Comme un manteau bigarré, orné de toutes sortes de » couleurs, ce gouvernement bariolé de toutes sortes de caractères pourrait bien paraître un modèle de beauté ; et il est » bien possible... que, semblables aux enfants et aux femmes, » chez qui la bigarrure émeut la curiosité, bien des gens le » considèrent effectivement comme le plus beau. »

En effet, « grâce à la liberté qui y règne, il contient tous » les genres de constitutions, et il semble que, si l'on veut » fonder un Etat, comme nous venons de le faire, on n'a qu'à » se rendre dans une cité démocratique et y choisir le régime » qu'on préfère : c'est une foire aux constitutions où l'on peut » venir choisir le modèle qu'on veut reproduire... C'est un » gouvernement charmant, anarchique, bigarré, et qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à » ce qui est égal. »

Quant au démocrate, il est l'homme des désirs superflus et de l'humeur changeante. « Il passe chacune de ses journées » à complaire au désir qui se présente : aujourd'hui, il s'enivre aux sons de la flûte ; demain, il boit de l'eau et s'amaigrit ; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a » souci de rien ; quelquefois on le croirait plongé dans la philosophie ; souvent il est homme d'Etat, et, bondissant à la » tribune, il dit et fait ce qui lui passe par la tête. Un jour, il » envie les gens de guerre, et il se porte de ce côté ; un autre » jour, les hommes d'affaires, et il se jette dans le commerce. » En un mot, il ne connaît ni ordre, ni contrainte dans sa » conduite ; c'est pour lui un régime agréable, libre, bienheureux qu'une telle vie, et il n'a garde d'en changer. »

Enfin, aux pieds de l'échelle, Platon enchaîne la tyrannie.

Plus encore que la démocratie, elle est le type de la constitution dégénérée, du régime corrompu. La tyrannie a d'ailleurs pour mère la démocratie, parce que l'excès de liberté engendre la servitude. « Quand un Etat démocratique, altéré » de liberté, trouve à sa tête de mauvais échansons, il ne » connaît plus de mesure et s'enivre de liberté pure : alors, » si ceux qui gouvernent ne sont pas extrêmement coulants et » ne lui donnent pas une complète liberté, il les met en accu- » sation ou les châtie comme des criminels et des oligarques... » et s'il est des citoyens qui sont soumis aux magistrats, on » les bafoue et on les traite d'hommes serviles et sans carac- » tère ; mais les gouvernants qui ont l'air de gouvernés, et les » gouvernés qui ont l'air de gouvernants, voilà les gens qu'on » vante et qu'on prise... N'est-il pas inévitable que dans un » pareil Etat, l'esprit de liberté s'étende à tout... et qu'il » pénètre... dans l'intérieur des familles, et qu'à la fin l'anar- » chie se développe jusque chez les bêtes ? »

A ce moment, l'assemblée du peuple tombe entre les mains des démagogues et des politiciens professionnels. S'il en est un qui sait mieux la prendre et l'entraîner que les autres, elle en fera son protecteur, son dictateur. La tyrannie, cette contrefaçon de la royauté, est donc une dictature de gauche. Elle a pour conséquences inévitables la terreur dans la cité et, à l'extérieur, la guerre. Après avoir tout fait pour satisfaire le peuple, elle en arrive au jour où elle pèse sur lui. Alors, le tyran est obligé de s'enfermer dans son acropole et de s'entourer de gardes du corps, s'il veut éviter l'assassinat. « Vivre » avec des gens pour la plupart méprisables et qui d'ailleurs » le haïssent, ou renoncer à la vie, c'est l'alternative où il est » réduit. » Aussi le tyran est-il le plus malheureux de tous les hommes. Mais son malheur vient de lui-même, car, s'il tyrannise la cité, ses passions le tyrannisent, lui. Voilà pourquoi il est pauvre tandis que le philosophe est riche. Voilà pourquoi encore « il n'y a pas d'Etat plus malheureux que l'Etat tyran- » nique, ni plus heureux que l'Etat royal ».

C'est ainsi que Platon revient à son point de départ : la royauté.

* * *

Après cette revue des régimes, deux constatations générales s'imposent :

La première, c'est l'instabilité de tous ces régimes. Aucun ne dure à la longue. On passe, à travers l'histoire, de la

royauté à l'aristocratie, de l'aristocratie à l'oligarchie en traversant la timocratie, pour choir dans la démocratie et s'abîmer dans la tyrannie. La descente de l'escalier, jusque dans les ténèbres de la cave. A partir de l'aristocratie, elle est si rapide que l'on ne trouve plus que des formes mouvantes et inférieures.

D'où vient cette dégénérescence ? Du fait que chacun de ces régimes a exagéré son propre principe, ce qui, par un phénomène de réaction et de retournement, le fait choir dans son contraire. Platon ne nous le dit pas, mais nous savons que la royauté a péri quand son gouvernement patriarcal s'est heurté, en exagérant l'autoritarisme, aux puissantes organisations gentilices. L'aristocratie a péri quand au pouvoir du sang elle a voulu ajouter celui de la richesse, et au culte de l'honneur attacher en remorque celui de ses propres plaisirs. L'oligarchie a péri lorsqu'en fondant son régime sur la puissance de l'argent, elle s'est mise de soi-même en minorité sans avoir la force pour elle. La démocratie a péri lorsqu'elle a outré la liberté en anarchie. La tyrannie a péri lorsqu'elle a durci sa dictature en oppression.

La seconde constatation, c'est qu'il n'y a pas seulement dégénérescence du régime, mais en même temps de l'homme. Deux phénomènes inséparables l'un de l'autre. Pour les expliquer, il ne faut plus regarder un régime, une forme de gouvernement comme une simple organisation que la seule volonté humaine a établie et qu'elle pourra détruire pour la remplacer par une autre, lorsque le système cessera de fonctionner. Il ne s'agit pas d'un mécanisme. La cité est un être vivant, à l'image de l'individu dont elle est l'extension collective. Chaque cité crée un type d'homme. Platon met tout son soin à le décrire à la suite du régime auquel ce type correspond, à établir une exacte correspondance entre la genèse et les mœurs du régime, la genèse et les mœurs de l'individu. Il dégage dans chacun de ces individus, de ces types, l'inclination mauvaise, la perversion qui va entraîner la décadence. Car « autant il y a de formes de gouverne-» ment de genre distinct, autant il y a, selon toute apparence, » de formes d'âme. » En effet, les institutions créent des mœurs puisqu'elles sont l'application d'une certaine manière de concevoir l'homme, la société, la vie. Voilà pourquoi il en est qui se révèlent, à l'usage, bienfaisantes et d'autres malfaisantes, il en est qui sont éducatrices et d'autres corruptrices.

III

Y a-t-il moyen d'arrêter cette dégénérescence, de rétablir la cité sur des assises inébranlables ?

C'est la question que se posent tous les esprits claivoyants et qui redoutent l'avenir, et d'abord cette minorité pour qui la patrie n'est pas seulement la cité mais la Grèce. A cette anxieuse question, Platon répond : oui.

Après quoi, il indique le remède.

Il a un nom grand et simple : la justice. Je rappelle ici le sous-titre de la *République : Politéia è péri dikaiou.*

Si l'on reprend la liste des régimes, on voit que Platon l'a établie selon l'ordre de l'injustice croissante. Le gouvernement le plus juste est la royauté ou l'aristocratie, le gouvernement le plus injuste est la tyrannie. Car il est celui de l'injustice même.

Quelle est la cause première, quel est le germe de cette injustice croissante ? Le matérialisme, la prédominance des intérêts économiques et particuliers sur l'intérêt général et les valeurs de l'esprit. Résultat : à partir du moment où l'intérêt est le seul mobile des hommes, le gouvernement cesse d'être un service pour n'être plus qu'une exploitation.

Une première mesure s'impose donc : désentraver le politique de l'économique, subordonner celui-ci à celui-là. Rien, en effet, n'est plus corrupteur du gouvernement que la prépondérance, l'oppression des intérêts matériels.

Au temps de Platon, chez des aristocrates comme lui, on continue de regarder comme inférieure toute occupation lucrative. Un homme libre, un citoyen peut cultiver sa terre, mais il est déplaisant qu'il exerce un métier ou s'adonne au négoce: occupations serviles. Cependant, ce préjugé ne suffit point pour expliquer l'attitude que Platon prend avec tant de fermeté. Ne voit-il pas de ses propres yeux les ravages, non seulement politiques mais encore moraux, que fait alors le matérialisme économique ? Enfin, il est nécessaire de s'opposer aussi au matérialisme philosophique avec sa conséquence: l'apologie de la force brutale.

C'est Thrasymaque, dans le dialogue, qui représente, contre Socrate, le matérialisme. Et voici comment il expose et défend sa thèse :

Dès le premier livre, il affirme que la justice, c'est l'inté-

rêt du plus fort. Il s'explique : « Tout gouvernement établit » toujours les lois dans son propre intérêt, la démocratie, des » lois démocratiques, la monarchie, des lois monarchiques, et » les autres régimes de même : puis, ces lois faites, ils les » proclament justes pour gouverner selon leur propre inté- » rêt, et, si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme » violateur de la loi et de la justice. Voilà... ce que je pré- » tends qu'est la justice uniformément dans tous les Etats : » c'est l'intérêt du gouvernement constitué. Or c'est ce pou- » voir qui a la force ; d'où il suit pour tout homme qui sait » raisonner, que partout c'est la même chose qui est juste, je » veux dire l'intérêt du plus fort. »

La réfutation de Thrasymaque et le cours de la discussion amènent sur le tapis deux autres problèmes : de quelle façon doit-on vivre pour le faire avec le plus de profit, et si l'injustice est plus avantageuse que la justice ? On se met d'accord pour affirmer que chaque être a son œuvre propre, mais qu'il ne saurait l'accomplir s'il ne possède point la vertu requise pour cette œuvre. Or, penser et vivre, voilà l'œuvre propre de l'âme. Mais sa vertu propre, c'est la justice. Donc, l'âme injuste vivra mal et sera malheureuse, tandis que l'âme juste vivra bien et dans le bonheur. Mais en quoi consiste la justice ? C'est ce que Socrate est sommé, au livre second, d'étudier et de définir.

Pour y arriver, il s'attache à démontrer par les faits et d'une manière pratique, premièrement, que la justice est un bien en elle-même, ensuite, que l'injustice est en elle-même un mal. Ce qui va le conduire à décrire, d'abord la cité de nature, puis la cité civilisée. Pourquoi ? Parce que, plus le cadre est grand, plus il est facile d'y voir ce qu'est en réalité la justice. Après quoi, on sera mieux en mesure de l'étudier dans l'individu.

Mais d'abord une question préliminaire : quelle est l'origine de l'Etat ?

« L'Etat doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se » trouve de se suffire à soi-même et au besoin qu'il éprouve » de mille choses. » C'est la multiplicité des besoins qui assemble dans une même résidence plusieurs hommes et qui les associe pour s'entr'aider. Donc, les besoins humains forment le soubassement de la cité.

Au début, ces besoins ne sont pas nombreux, et ils sont tous naturels : nourriture, logement, vêtement. Les citoyens seront donc paysans ou artisans ; mais, comme leur société n'est pas complètement isolée, que des relations s'éta-

blissent et des échanges s'effectuent avec les sociétés voisines, on voit apparaître les premiers marchands. Socrate fait de cet âge d'or un tableau pastoral : « Considérons » d'abord de quelle manière vont vivre les gens ainsi orga- » nisés. Ne vont-ils pas produire du blé, du vin, faire des » habits, des chaussures, se bâtir des maisons ? Pendant l'été, » ne travailleront-ils pas ordinairement à demi-vêtus et sans » chaussures, et pendant l'hiver vêtus et chaussés comme il » convient ? Pour se nourrir ils fabriqueront sans doute soit » avec de l'orge, soit avec du froment, de la farine qu'ils » feront griller ou qu'ils pétriront ; ils en feront de beaux » gâteaux et des pains qu'on servira sur du chaume ou sur » des feuilles bien propres ; couchés sur des lits de feuillage, » jonchés de couleuvrée ou de myrte, ils se régaleront eux et » leurs enfants, buvant du vin, la tête couronnée de fleurs, » et chantant des louanges des dieux. » Là-dessus, interrogé sur la manière dont ces gens produiront leur nourriture, Socrate répond : « Ils auront du sel, des olives, du fromage, » des oignons et des légumes qui sont les mets des campa- » gnards ; nous leur servirons même du dessert, à savoir des » figues, des pois chiches et des fèves, et ils feront griller sur » la braise des baies de myrte et des glands qu'ils croqueront » en buvant modérément. En passant ainsi leur vie dans la » paix et la santé, ils parviendront naturellement jusqu'à la » vieillesse et ils transmettront la même vie à leurs descen- » dants. »

Cet état primitif ne contente pas les interlocuteurs de Socrate : « Si tu organisais une cité de pourceaux, tu ne leur » donnerais point d'autre pâture que celle-là ». Donc, multiplions les besoins et les moyens, arrivons ainsi au luxe et à l'art, en un mot, à l'Etat civilisé. Qu'adviendra-t-il ?

Voici :

« On verra la cité s'agrandir sans mesure. Elle se remplira » d'une multitude de gens dont la présence n'aura plus » d'autre objet que les besoins superflus, comme les chasseurs » de toute espèce et la foule des imitateurs, soit ceux qui s'ap- » pliquent aux figures et aux couleurs, soit ceux qui culti- » vent la musique, c'est-à-dire les poètes et leur cortège de » rhapsodes, d'acteurs, de danseurs, d'entrepreneurs de théâ- » tre, et les fabricants d'articles de toutes sortes et spéciale- » ment de toilettes féminines. » On aura besoin de serviteurs, de pédagogues, de nourrices, de gouvernantes, de femmes de chambre, de coiffeurs, de cuisiniers, de bouchers, de porchers. On aura surtout besoin de médecins, car, avec un tel régime

ils seront bien plus nécessaires qu'auparavant. Mais le pays qui suffisait à nourrir ses habitants, sera devenu trop étroit. Il faudra l'étendre par des conquêtes sur les voisins. D'où la guerre. D'où la nécessité d'entretenir une armée permanente. D'où l'injustice et le malheur. Conclusion : les besoins matériels, en se multipliant, ont amené la dégénérescence de la cité originaire. Pourquoi ? parce que les intérêts matériels engendrent nécessairement l'injustice. Celle-ci fait donc le **malheur des cités.**

* * *

En revanche, les cités retrouveront le bonheur dans la **justice.**

Mais qu'est-ce que la justice ?

Quatre vertus sont nécessaires à la cité : la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. La première doit se trouver dans le corps de gouvernants, la seconde, dans celui des guerriers, la troisième, appartenir à tous. Quant à la justice, qui fait au livre quatrième l'objet d'un long développement, c'est l'harmonie des classes dans la cité et des **parties de l'âme dans l'individu.**

Que faut-il pour qu'en fait la justice règne dans la cité ? Que chaque citoyen demeure à sa place, dans son emploi, dans sa classe ; que l'Etat soit gouverné de manière à maintenir **cet ordre, imperturbablement.**

La nature de l'Etat étant la même que celle de l'individu, qu'est-ce que l'homme juste ? Ce que Platon en dit se ramène à une parole célèbre de Vinet : « Je veux l'homme » maître de lui-même pour qu'il soit mieux le serviteur de » tous ». L'homme juste est celui qui sait faire en lui régner l'ordre. Il ne tolère point qu'aucune partie de son être fasse rien d'étranger, de contraire à sa fin ; il se commande, se discipline, s'harmonise. Il devient ainsi un, de multiple qu'il était. Tel doit être le citoyen : telle doit être, à son image, la cité.

La cité, c'est une grande famille, une extension du *génos* et de la phratrie. Non un communisme mais une communion. Chaque douleur ou chaque plaisir de chacun de ses membres, la cité les ressent ; en retour, chacun de ses membres n'a de signification, de valeur que par son insertion dans l'ensemble. « Quand, par exemple, nous avons reçu quelques coups au » doigt, toute la communauté du corps et de l'âme, rangée » sous le gouvernement unique du principe qui la commande,

» sent le coup et souffre tout entière avec la partie blessée. » Donc, « l'Etat le mieux gouverné est celui qui se rapproche » le plus du modèle de l'individu. Qu'il arrive quelque chose, » bien ou mal, par un seul citoyen, un tel Etat sera le pre- » mier à dire que c'est lui qui souffre, et il se réjouira tout » entier et s'affligera avec lui. »

Tandis que je relève ce passage, je songe à la première Epître aux Corinthiens : « Comme le corps, quoiqu'ayant » beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, » bien que nombreux, ne sont tous néanmoins qu'un seul » corps... aussi, dès qu'un membre souffre, tous les autres » souffrent avec lui ; ou si un membre reçoit de l'honneur, » tous les autres se réjouissent avec lui ».

Il n'est dans ce rapprochement aucune impertinence. Bien au contraire. C'est à tort que les docteurs matérialistes du socialisme ou du communisme se réclament de Platon le spiritualiste : sa *République*, toute païenne qu'elle soit encore, est la préfigure de la république chrétienne.

Mais la justice n'est pas encore une fin en soi. On peut la regarder comme une fin en soi pour la cité, puisque celle-ci ne saurait exister sans elle : la cité n'est qu'une organisation de la justice. Cependant, la justice et par conséquent la cité sont ordonnées toutes deux à une fin supérieure.

Laquelle ?

Le bien.

Ici, nous retrouvons l'enseignement de Socrate. L'homme cherche naturellement le bonheur. Il ne peut le trouver que dans le bien, par la pratique de la vertu. Le bien est donc la source unique de son bonheur intime. Mais il n'y a point seulement le bien personnel, il y a encore le bien collectif, le bien commun. Or, lorsque dans la cité la vertu règne, les citoyens sont heureux parce que ce règne leur assure ce bien commun. Il est moral, on l'aura compris. Le matériel viendra par surcroît, alors que, si l'on cherche d'abord le bien matériel, on finit par le perdre parce que l'on aura perdu le bien moral. Eclairer l'homme sur sa propre nature, sur son bien véritable, voilà, pour Socrate, le moyen de l'amener à faire le bien, tant est forte l'aspiration de l'homme vers le bonheur. Il se livrera tout entier à la pratique du bien, du jour où l'on sera parvenu à lui démontrer que son bonheur est dans le bien et ne peut être que là. Par conséquent, la science du bien est l'*unum necessarium*, et pour l'homme, et pour la cité. Puisque l'homme ne saurait se gouverner soi-même sans cette science, on ne saurait sans elle gouverner la cité.

Socrate ne se faisait pas encore du bien une idée claire. Il ne l'a jamais défini : il a simplement montré comment on le pratique. Il estimait que cette pratique équivalait à une démonstration. Il pensait d'ailleurs qu'il était impossible de définir adéquatement le bien, puisque tout ce qui sert à le définir le suppose. Socrate ne cessait de ramener l'homme à soi-même, pour qu'il apprenne à se connaître et à trouver dans son âme la vérité, qui est pratiquement le bien. Mais Platon a dépassé son maître en objectivant la pensée de Socrate. Il a posé que la source de la vérité et du bien ne se trouve point dans le monde changeant et illusoire que perçoivent nos sens, ni dans le monde intérieur de l'homme, mais dans le monde intelligible et divin des idées. Par là, tout en écartant matérialisme et subjectivisme, il transformait la sagesse de Socrate en une métaphysique.

Selon cette métaphysique, l'âme, avant d'être incarnée dans un corps, vivait dans ce monde intelligible où elle pouvait contempler l'essence, l'idée parfaite, éternelle de chaque chose. Prisonnière du corps, exilée dans le monde des apparences, l'âme se souvient encore de son premier état. Elle aspire naturellement à y remonter. Elle ne peut le faire que par un effort d'intelligence, de science. Elle éprouve le besoin de la perfection, et c'est pourquoi tout ce que l'homme fait tend à la perfection, c'est-à-dire à se rapprocher de l'idée. Mais l'âme éprouve également le besoin de l'unité, et voilà pourquoi l'homme aspire à s'élever jusqu'au principe de l'unité, jusqu'à Dieu. C'est Dieu, en effet, qui est la mesure de toute chose, et non pas l'homme, comme l'affirmait Protagoras. Telle est, grossièrement résumée, la métaphysique de Platon.

Platon remet donc la cité à sa place dans cette immense perspective de l'univers dont toutes les lignes convergent au point d'unité. Il la relie à son idée, à son modèle. Par conséquent, le devoir de ceux qui gouvernent la cité, est de travailler à l'en rapprocher autant que possible. Mais, pour cela, il faut que ces gouvernants possèdent eux-mêmes la science de la vérité et du bien ; il faut qu'ils soient eux-mêmes parvenus à cette vision synthétique et métaphysique ; en un mot, il faut qu'ils soient des philosophes.

C'est donc le gouvernement des philosophes que Platon veut instaurer.

Ce gouvernement demeure le seul possible, puisque tous les autres ont échoué. Le salut est là, et il ne peut être que là. Déjà, dans son *Gorgias,* Platon avait opposé, avec une

verve, une impertinence et une amertume sans précédent, le philosophe au rhéteur et au politicien. Maintenant, dans la *République* il montre que le philosophe est le seul pilote capable de sauver le vaisseau dont l'équipage s'est révolté. Car, pour empêcher le naufrage, il ne suffit pas de s'être rendu maître du navire et d'avoir fait main basse sur la cargaison : il faut connaître le temps, les saisons, le ciel, les astres et les vents, voir, en un mot, plus loin et plus haut que le navire. Il n'y a que le pilote, le philosophe, qui en soit capable. A la condition qu'il soit un vrai philosophe, non pas un de ces sophistes que le milieu et la politique ont pervertis. On a beau prétendre que les philosophes sont des rêveurs, et qu'ils ne possèdent aucune expérience, qu'ils sont donc inutiles : inutiles, ils ne le sont que parce qu'on s'est toujours refusé à les utiliser.

Qu'il y ait là, de la part de Platon, un plaidoyer *pro domo*, c'est l'évidence. Heureusement : s'il n'y avait point chez lui cette conviction, cette passion, la *République* serait une œuvre abstraite, sans force persuasive. Mais ne voit-on pas que Platon vient d'opérer une révolution fondamentale dans la manière de comprendre la politique ? D'un seul coup, il a porté cette politique bien au-dessus d'elle-même. La gloire de Platon sera de l'avoir moralisée, spiritualisée. En subordonnant la politique à la métaphysique, en faisant d'elle une branche de la philosophie, le grand Athénien, par delà ses contemporains qui ne le comprenaient pas et ne pouvaient pas le comprendre, a préparé l'avenir. Nous avons singulièrement besoin de le relire aujourd'hui.

IV

Voilà donc la doctrine, en voici maintenant le modèle d'application :

Ce modèle a beaucoup moins d'intérêt et d'importance que la doctrine. Avec lui, nous retombons de l'universel et du spirituel dans le particularisme grec et dans la dureté païenne. Nous rentrons dans une *polis* supérieure aux autres, mais irréalisable en ce qu'elle a précisément de supérieur aux autres.

On a beau s'élever jusqu'à l'universel, fonder sa doctrine sur des principes valables pour tous les temps et tous les lieux : on demeure prisonnier de son temps et de son lieu. Sitôt que l'on veut appliquer ses théories, on le fait, même en s'y refusant, selon les besoins de son temps et les particularités de son lieu, d'après les formes de la vie contemporaine. Vérité de La Palisse : elle nous permet d'affirmer que tout le monde est de son temps, autre évidence. Et ceux qui le sont le plus, sont ceux-là à qui l'on fait grief de ne pas en être. Exemple : Platon. Pour ceux qui croient être de notre temps, il est utile de le montrer.

* * *

Dans l'édification de sa cité parfaite, notre philosophe a continué d'être logique avec la même rigueur que dans sa doctrine. Entre celle-ci et sa réalisation pratique, aucune solution de continuité.

Je reprends la hiérarchie des régimes, mais en commençant par le bas de l'échelle : tyrannie, démocratie, oligarchie, timocratie, aristocratie, royauté.

Présentée ainsi, cette liste nous donne l'ordre de justice croissante, ou d'injustice décroissante, si l'on préfère.

Pour Platon, le régime le plus juste, ou le moins injuste, c'est l'aristocratie-royauté.

C'est donc sur ce régime qu'il faut construire la cité parfaite.

Il y a encore deux autres raisons. La première, c'est qu'il est celui qui présente le plus d'unité. Or, de même que l'homme a besoin pour s'unifier intérieurement d'une autorité royale : celle de sa volonté que guide son intelligence, de même la cité, cette extension de l'individu, a besoin d'une autorité royale pour distribuer la justice, maintenir l'ordre et l'harmonie. Et voici la seconde : l'univers de Platon a pour image la pyramide dont toutes les lignes convergent à un sommet unique : Dieu ; or, l'image vaut pour la cité, cette réduction, ce miroir de l'ordre universel.

La cité parfaite sera donc aristocratique et monarchique.

Comme toutes les *poleis*, celle de Platon aura une population restreinte : pas plus de dix mille citoyens. Des restrictions sévères et un eugénisme radical empêcheront ce nombre d'augmenter. Ceci encore est bien grec : on le retrouvera dans Aristote.

Cette population sera divisée en trois classes : celle des gouvernants, celle des guerriers, et un tiers état où seront relégués les laboureurs et les artisans, qui auront à nourrir la cité.

Les deux premières classes seront soumises à l'égalité intégrale : pas de famille, pas de propriété, communauté des femmes et des enfants. Les femmes elles-mêmes seront éduquées à peu près de la même manière que les hommes, afin de pouvoir les suivre à la guerre. On supprimera les nouveau-nés contrefaits ou trop faibles pour devenir des guerriers.

Les deux premières classes vivront ensemble dans la cité proprement dite, caserne et forteresse. La troisième sera reléguée à la campagne. Ses membres auront le droit d'être propriétaires, mais sous le contrôle des gouvernants. Ils seront libres, mais ils ne jouiront d'aucun droit politique ; ils formeront ainsi une catégorie de citoyens passifs. Seules, les deux autres classes formeront le corps des citoyens actifs.

Cette activité n'aura rien de démocratique. Elle consistera exclusivement en charges et devoirs. Car les gouvernants, étant des philosophes, gouverneront d'après les principes et les règles de la philosophie. Leur éducation sera si parfaite qu'ils seront infaillibles. Donc, nul besoin de lois, de votes, d'assemblées.

L'unique privilège des guerriers, des gardiens, comme les appelle Platon, sera de fournir, par sélection, les gouvernants.

On aura reconnu déjà la cité réelle dont s'est inspiré Platon : Sparte.

Platon élève Sparte au rang d'une idée séparée. Mais il prend toutes ses précautions pour empêcher que sa cité à lui ne dégénère en timocratie, à l'exemple de Lacédémone. C'est la raison pourquoi il exagère et pousse à l'absolu le système spartiate. S'il interdit à ses gardiens de rien posséder en propre, leur impose la communauté des femmes, leur prend l'enfant dès sa naissance pour le donner à la cité, c'est afin d'empêcher qu'aucun intérêt de famille ou de propriété, aucune affection privée ne viennent les détourner de ce qui doit être leur unique amour et leur unique intérêt : la cité. Elle seule est la famille, elle seule est la terre, « mère et nourrice com-» mune », comme eût dit Bossuet — et Platon dit presque la même chose. C'est sur elle qu'ils doivent veiller jour et nuit, comme des chiens de bonne race, « doux envers les leurs, tout » en étant rudes aux ennemis ».

Platon prend le contre-pied de la démocratie athénienne. Elle était fondée sur l'individu et les libertés personnelles : la cité parfaite est fondée, elle, sur le renoncement total de l'individu à ses libertés en faveur de l'ensemble. Son éducation avait pour but la personnalité : Platon est trop humain, trop athénien pour la sacrifier totalement ; mais, si elle entre en conflit avec l'Etat, c'est l'Etat qui l'emporte et décide souverainement. La démocratie athénienne demandait au citoyen son libre consentement toutes les fois qu'il s'agissait d'accepter des charges publiques : la cité parfaite les impose. La démocratie, pour sa défense, avait adopté un système de milices, tout citoyen étant de droit soldat : la cité parfaite est la garnison d'une armée permanente. Elle n'a point pour idéal, comme l'Athènes de Périclès, la civilisation, mais la morale. Elle n'est pas la construction d'un artiste, mais la conception d'un intellectuel. Le plus grand artiste de la prose grecque, l'un des plus grands poètes en prose de toutes les littératures, l'a voulu ainsi.

* * *

Preuve en soit que ce poète bannit de sa cité les poètes. Voilà qui étonne chez un Grec, un Athénien ; voilà, ce que l'on n'a cessé, à travers les siècles, de lui reprocher. Mais cette mesure est logique de sa part. M. Diès le montre bien : « Il lutte en réformateur politique et social, et » contre qui ? Contre une autorité politique et sociale, » autorité qu'il juge déformatrice et perverse. Ne nous leur- » rons pas, en effet ; si nous sommes choqués, comme d'un » contresens presque ridicule, de l'entendre demander à » Homère « quelle constitution il a réformée, quelles lois » établies, quelle guerre menée à bien, quelle école de vie » fondée, quelle invention utile produite », c'est que nous » sommes, nous, les fils, d'ailleurs vieillis, d'un siècle dilet- » tante et d'une société qui cultive ou cultiva « l'art pour » l'art », et qui ne demandait à la poésie que les enchante- » ments d'une vie et d'un monde irréels. Mais la société » grecque lui demandait et en recevait autre chose : tout ce » qu'une société croyante voudrait trouver dans ses livres » saints... Leçons de morale et de savoir-faire, de sagesse et » d'adresse individuelle, de politique, de religion, mais aussi » de stratégie et de toutes sortes de techniques militaires ou » civiles, voilà ce que les Grecs cherchaient depuis toujours

» chez leurs poètes, surtout chez le plus grand de tous, et » l'Homérolatrie avait ses prêtres et ses exégètes : aucune » question ne restait sans réponse. Le réformateur lutte donc » ici contre une force, qu'il juge d'autant plus dangereuse » qu'elle est plus séduisante, plus pénétrante et plus igno- » rante, en même temps que plus directement opposée aux » méthodes et à l'esprit de la réforme qu'il entreprend. »

Quelle réforme ? Celle de l'éducation qu'il veut scientifique et rationnelle, et qui se heurte à une éducation sentimentale et antiscientifique. Ce que Platon poursuit chez les poètes, ce sont les maîtres de l'illusion et du mensonge. Ce qu'il condamne en eux, c'est d'avoir par leurs fables polythéistes corrompu l'image de Dieu, et cela est préchrétien. S'il proscrit le théâtre, c'est parce qu'il ne veut pas que ses gardiens cultivent l'imitation qui les empêcherait d'être eux-mêmes, et surtout l'imitation de la faiblesse, de la folie, de la méchanceté, du vice. Il faut donc choisir entre la philosophie et la poésie : Platon a choisi la philosophie. Qu'il n'ait pas su voir dans la poésie une philosophie, une morale, une politique même, et que, ne l'ayant pas vu, il n'ait pas su employer ce puissant moyen, nous le pensons tous, mais nous ne sommes point les contemporains de Platon.

* * *

Platon est un homme du monde antique. Ce monde, sous les apparences d'une haute civilisation, était dur, avec un fond barbare. Il y a des duretés chez Platon. Il n'a en aucune façon le sentiment de la femme. C'est pourquoi il violente l'être féminin, comme le reconnaît M. Pohlentz. Quand il institue les gardiennes et qu'il les met à égalité, ou presque, avec les gardiens, n'y voyons aucun féminisme, pas plus que nous ne devons voir du socialisme ou du communisme dans la cité parfaite. Cette institution n'accorde à la femme aucun droit, elle ne fait que lui imposer des charges trop lourdes pour elle. Platon détruit simplement la famille et le mariage. Il condamne l'homme et la femme à un célibat interrompu de temps à autres par des rapports sexuels sans lendemain. Platon, dit encore M. Pohlentz, « Platon qui » n'a jamais été marié, n'a jamais connu depuis l'enfance le » bienfait de la famille. Il ne semble pas qu'une femme soit » jamais entrée dans son intimité. Il ne parle jamais de sa » mère qui a pourtant vécu jusqu'à un âge avancé. » Quant

à l'enfance, il ne la considère que du haut de son eugénisme. Il applique à la génération les mêmes moyens qu'à l'élevage des chiens ou des chevaux de race.

Voilà donc un aspect du maître que les platoniciens ont laissé trop dans l'ombre. Nous sommes tellement accoutumés à voir en lui, au-dessus du temps et de l'espace, le grand philosophe spiritualiste, que nous en oublions le temps et l'espace où il vivait. Dans ce temps et dans cet espace, malgré les progrès accomplis, la vie humaine n'avait pas encore acquis la valeur que le christianisme lui fera prendre ; la personne en train de se dégager de l'individu, n'y trouve pas encore tout le respect auquel elle a droit.

Cependant, à trop insister sur ce côté de Platon, on risquerait d'oublier que nul n'a rappelé avec plus d'insistance à l'homme l'immortalité de son âme. C'est le progrès qui s'accomplit dans la cité parfaite. Elle nous apparaît comme une Sparte plus spartiate encore que celle de Laconie. Elle a pourtant une autre mission, et plus haute, que de faire la guerre. L'éducation militaire qu'y reçoivent les gardiens, n'est qu'une préparation à une éducation supérieure, spiritualiste.

En attendant, Platon, au cinquième livre, s'efforce de régler, d'humaniser la conduite de la guerre. Si elle a lieu entre Grecs, il interdit aux vainqueurs de réduire les vaincus en servitude, il leur défend de dépouiller les morts, de suspendre dans les temples des armes enlevées à des Hellènes, de dévaster le territoire, d'incendier les maisons. « Je soutiens, dit-il, que les peuples grecs sont unis par la » parenté et la communauté d'origine. » A ses yeux, toute guerre entre Hellènes est une guerre civile. On voit combien l'inquiète le sort de l'Hellade, combien le préoccupent ses perpétuelles divisions. Le sentiment de l'univers hellénique l'anime, mais il serait anachronique de qualifier ce sentiment de national. Des cités fédérées dans leur unité de civilisation et de langue, voilà son idéal. Il ne va pas jusqu'à rêver d'un Etat grec. Il en reste à la *polis*.

* * *

Donc, l'éducation guerrière des gardiens n'a pas seulement pour but la défense de la cité. Force et adresse physiques, discipline, tempérance, obéissance, esprit de sacrifice, courage, honneur, héroïsme : toutes ces vertus ont une valeur

en soi, indépendante de leur but guerrier ; elles préparent celui qui les possède au gouvernement de la cité. Les gardiens sont le corps où l'on recrute les gouvernants. Derechef, Platon transcende Lacédémone. Il part de la cité militaire pour s'élever à la cité philosophique.

Cette ascension s'opère par une éducation dont voici le programme :

Il est à trois degrés : l'instruction, la contemplation, enfin l'action. « S'instruire pour contempler, contempler pour » agir, » voilà, selon M. Diès, la formule. Elle sonne comme certaine formule d'Auguste Comte.

Le point de départ est dans l'instinct philosophique. Tout être humain, et même les animaux supérieurs — ces chiens que Platon semble affectionner d'une façon particulière — en sont doués. L'instinct philosophique, c'est le désir de savoir et par conséquent d'apprendre.

L'éducation des gardiens se fera d'abord par la gymnastique et la musique. Celle-ci est l'ensemble des lettres et des arts ramenés à la seule imitation du bien. Dès l'enfance, le futur gardien qui sera peut-être le futur gouvernant, ne doit respirer dans la cité qu'une atmosphère lumineuse. Son premier amour sera celui du beau ; il le conduira plus tard à celui du bien et du vrai. Beauté du corps par la gymnastique, beauté de l'âme par la musique.

Viennent ensuite les deux disciplines supérieures : mathématiques et dialectique.

Les mathématiques éveillent les esprits, les conduisent au nombre et, par le nombre, à la vérité. Elles sont un entraînement préliminaire à la philosophie proprement dite, parce qu'elles apprennent à dépasser le monde matériel, celui des sensations et des apparences, pour s'élever au monde spirituel, celui des essences et des idées. Par le nombre, on parvient jusqu'à l'unité, jusqu'à Dieu. On sait d'ailleurs toute l'influence que Pythagore et ses doctrines ont exercée sur Platon.

Parce qu'elles apprennent aussi à discriminer, les mathématiques sont une introduction à la dialectique. « Il n'existe » pas d'autre science qui essaie en toute matière de saisir » méthodiquement l'essence de chaque chose... La méthode » dialectique est la seule qui, rejetant successivement les » hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour assurer » solidement ses conclusions. » Le dialecticien est « celui qui » atteint la connaissance de l'essence de chaque chose ». Or, ne faut-il pas reconnaître « que celui qui n'y atteint pas a

» d'autant moins l'intelligence d'une chose qu'il est plus inca-
» pable d'en rendre compte à lui-même et aux autres ? » Si donc l'on ignore l'essence du bien et de la justice, si l'on se révèle incapable de les définir, comment pourra-t-on les enseigner aux autres et les appliquer pratiquement ?

Voilà pourquoi les gouvernants doivent être des philosophes.

Le choix des gouvernants s'opère par une lente et rigoureuse sélection. Après quelques années de gymnastique et de musique, on choisit les meilleurs parmi les jeunes pour leur enseigner les mathématiques, mais sans contrainte, sans leur fatiguer l'esprit par trop d'effort. A vingt ans, nouvelle élimination : avec ces jeunes hommes qui sont déjà la sélection d'une sélection, on reprendra tout ce qu'ils ont appris au cours de l'adolescence, mais d'une manière synthétique. A trente, troisième sélection, suivie de cinq années consacrées à la dialectique. A trente-cinq, éducation pratique. Elle durera quinze années durant lesquelles cette élite passera par les magistratures civiles et les commandements militaires, jusqu'à ce qu'elle ait acquis une expérience complète des affaires. A cinquante ans seulement, on pourra devenir gouvernant.

Les gouvernants régiront à tour de rôle, de manière que chacun retrouve les loisirs nécessaires pour méditer et philosopher : « A l'âge de cinquante ans, ceux qui survivront » et seront distingués en tout point et en toute manière à la » fois dans les travaux et dans les sciences, devront être pous- » sés au terme et contraints d'ouvrir l'œil de l'âme et d'éle- » ver leurs regards vers l'être qui donne la lumière à toutes » choses : puis, quand ils auront vu le bien en soi, ils s'en ser- » viront comme d'un modèle pour régler la cité, les particu- » liers et eux-mêmes, chacun à son tour, pendant le reste de » leur vie, consacrant à la philosophie la plus grande partie » de leur temps, mais dès que leur tour est venu, affrontant » les tracas de la politique, et prenant successivement le com- » mandement, dans la seule vue du bien public, et moins » comme un honneur que comme un devoir indispensable ; et, » après avoir ainsi formé sans cesse d'autres citoyens sur » leur propre modèle pour les remplacer dans la garde de » l'Etat, ils s'en iront habiter les îles des bienheureux. L'Etat » leur consacrera des monuments et des sacrifices publics, à » titre de démons, si la Pythie l'autorise, sinon, à titre d'âmes » bienheureuses et divines. »

V

Telle est l'utopie de Platon. Utopie : ce mot a pour inventeur Thomas Morus, dans son *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, dont son ami Erasme se fit l'éditeur à Bâle, en 1518. *Utopia* est forgé de deux mots grecs : *ou*, qui veut dire non, et *topos*, qui veut dire lieu. C'est donc un « non-lieu », quelque chose qui n'existe nulle part.

Platon est-il vraiment persuadé que sa cité parfaite soit une utopie ? Il est forcé de reconnaître qu'elle n'est pas réalisable, du moins telle qu'elle est ; aussi écrira-t-il les *Lois*. Mais il s'est réservé le droit de faire comme l'artiste : « Penses-tu qu'un peintre aurait moins de valeur, parce » qu'après avoir dessiné le plus beau modèle d'homme qui se » puisse voir et en avoir rendu tous les traits en perfection, » il serait incapable de prouver qu'un tel homme peut exis- » ter ?... Crois-tu que ce que nous avons dit perde son prix » si nous ne pouvons pas prouver qu'il est possible de former » un Etat sur ce modèle ? » Il se contentera donc d'un Etat aussi rapproché que possible de cet idéal. N'oublions pas les idées séparées. Remonter jusqu'à elles, définir l'essence de toute chose, redescendre ensuite dans le réel et construire sur le possible, mais en ne détournant jamais le regard du modèle : telle est la méthode, toute philosophique, de Platon. Métaphysique d'abord.

Les Hellènes et surtout les Athéniens, étaient habitués à ces reconstructions radicales et mathématiques. « Au temps » de Platon, écrit M. Pohlentz, le souvenir était encore vivant » du fait que souvent un seul homme comme Solon, avait été » chargé de reconstruire un Etat sur de nouvelles bases et » que, pour cela, il n'avait point reculé devant des mesures » radicales. On croyait généralement alors que le monde » spartiate, avec son genre de vie si particulier, devait son » existence à l'acte créateur d'un Lycurgue. » L'ambition de Platon était d'être ensemble un Solon et un Lycurgue, son rêve, d'être appelé à construire ou reconstruire, quelque part en Grèce, une cité.

Faut-il maintenant le regarder comme un précurseur du socialisme, du communisme ?

Que l'on trouve dans la *République* de quoi justifier le socialisme d'Etat et même le communisme, je le veux bien.

Mais de là jusques à faire de Platon lui-même un socialiste, un communiste, il y a un abîme d'anachronisme à franchir. J'ai sous les yeux l'*Histoire générale du socialisme et des luttes sociales* de Max Beer, traduction française par Marcel Olivier, préface du même, Paris, 1930. C'est le type de l'histoire socialiste, donc matérialiste, donc faussée, quel que puisse être par ailleurs l'intérêt de cet ouvrage et quoi que l'on y trouve de vrai dans les détails et d'exact dans les faits. Il suffit de comparer ce matérialisme venu de Karl Max dont Max Beer, est, comme on sait, le biographe, à l'idéalisme qui inspire la *République*, pour avérer l'irréductibilité de Platon et de sa pensée aux doctrines socialistes et communistes. Une première évidence saute aux yeux : le mépris que Platon éprouve, avec tous les Grecs de condition libre, pour la vie économique, sa réaction contre la « cité économique ». Rien que cela empêcherait de tracer un parallèle entre sa conception de la cité parfaite et le collectivisme moderne. A ce propos, M. Pohlentz observe avec justesse que, si le philosophe établit sa classe des gardiens sur des institutions communautaires, c'est précisément pour les maintenir au-dessus de la vie économique et les empêcher de s'y intéresser.

Affirmer avec Max Beer que Platon avait pour « idée de » derrière » d'étendre le communisme à toute la Grèce, c'est méconnaître la réalité grecque. Platon reste un aristocrate, attaché à ces organisations gentilices dont l'esprit communautaire, on ne saurait y insister assez, était d'essence féodale. Platon regarde vers le passé, non vers l'avenir. Il veut moderniser le passé, non le détruire. S'il radicalise quelque chose, c'est bien le régime aristocratique. Il veut, encore une fois, préserver cette classe dominante, cette élite de toute contamination possible pour qu'elle garde intactes ses traditions et ses vertus. C'est pour cela qu'il impose à tous ses membres la communauté des biens, des enfants et des femmes. Il faut donc voir dans ces mesures l'esprit de corps, l'esprit de caste poussé jusqu'à ses extrêmes limites, non afin d'établir un régime de classe, mais en vue d'une fin supérieure. La cité de Platon est une communauté, elle n'est en rien un communisme.

* * *

On ne saurait parler de la *République* sans parler de son complément, les *Lois*.

Une œuvre de vieillesse, la dernière de Platon. Elle

est inachevée : son douzième livre n'est pas terminé. Nous savons par Diogène Laërce qu'à la mort du maître, elle fut trouvée à l'état de brouillon, et que ce fut un disciple, Philippe d'Opunte, qui la publia.

Dans les *Lois*, on ne trouve plus « cette élévation de » génie, ce feu, cette beauté d'imagination, qui brillent dans » la plupart de ses Dialogues, principalement dans sa Répu» blique, » comme s'exprime, avec l'emphase du temps, Grou qui publia en 1769 la première traduction française des *Lois* — un bel ouvrage en deux volumes que l'éditeur Marc-Michel Rey dédie pompeusement à Jean-Jacques Rousseau. Cependant, si l'art de Platon est en train de s'éteindre, sa pensée n'en garde par moins toute sa clarté, toute sa profondeur.

L'intérêt des *Lois* est d'adapter au réel et au possible la *République*. Platon renonce à sa cité parfaite, mais il ne renonce point à sa pensée. Au contraire, c'est pour être en mesure de la réaliser qu'il accepte de légiférer sur une cité imparfaite, tant, malgré toutes ses déceptions, malgré l'échec de ses espérances syracusaines, il tient à son idéal.

Les *Lois* sont un long dialogue, un dialogue qui tourne au traité. Il met en scène un Athénien, un Crétois et un Lacédémonien. Ces trois vieillards se sont rencontrés en route, et l'on a reconnu le premier : Platon. Le lieu est la Crète, dans les environs de Cnossos. Il s'agit de fonder une colonie grecque près de cette cité, de l'organiser, de lui donner des lois.

Puisqu'il est impossible de fonder la cité parfaite et d'en confier le gouvernement à des philosophes infaillibles, on aura recours au gouvernement de la loi. Platon a mis en dialogue un code. Sans ce code, régnerait dans la cité une perpétuelle guerre intestine, et c'est déjà trop des querelles entre Hellènes. La paix étant le plus grand bien, commençons par l'établir dans les cités pour arriver à l'établir dans toute l'Hellade.

Forcé de composer avec le réel, Platon abandonne les solutions radicales. Il pose la famille comme base de l'Etat, « cellule sociale » — la famille et par conséquent la propriété. Aux parents il restitue l'éducation des enfants. Il ne bannit plus les poètes. S'il continue à donner une grande place à l'éducation militaire, la classe des gardiens fait place à celle des citoyens. Le gouvernement est remis aux gardiens des lois — il y en a trente-sept — non plus aux seuls philosophes. Les fonctions civiles et militaires sont rigoureusement spécialisées, séparées. Quant au régime lui-même, il est inter-

médiaire entre la monarchie et la démocratie. La concession que fait Platon à celle-ci, est le retour à l'élection.

Mais il ne faudrait point s'y méprendre : toute la vie des citoyens reste réglée, surveillée. C'est une Sparte qui accepte d'emprunter quelques éléments à la démocratie athénienne parce qu'elle ne peut pas faire autrement.

Parce qu'il ne peut pas faire autrement non plus, Platon fait aussi des concessions à la vie économique. Il reconnaît son importance et légifère sur elle. Mais il ne veut à aucun prix d'une cité maritime et commerçante : tout juste admet-il, puisque l'on est en Crète, une petite côte sur la mer avec un mauvais port. Sauf les échanges indispensables, il entend que sa cité demeure agricole et autarcique.

Est-elle possible ? Sans aucun doute : les Hellènes ne sont-ils pas des fondateurs de colonies ? Mais par quel moyen ? Par la tyrannie. Voilà qui pourrait surprendre, lorsque l'on relit, dans la *République*, tout ce que Platon a écrit sur le plus injuste et le plus malfaisant de tous les régimes. Mais, depuis, il s'est rendu trois fois en Sicile, et il a cru trouver en la personne du tyran Dion l'homme capable de réaliser la cité parfaite. Un « despote éclairé », tel est l'homme à qui Platon veut faire appel pour opérer la révolution nécessaire. L'utilité de la tyrannie, de cette tyrannie, serait celle d'un instrument : l'œuvre faite, on jetterait l'outil. Ici, l'on ne peut s'empêcher de songer au XVIIIe siècle.

J'avoue que je n'aime guère les *Lois*. Le Platon qu'elles révèlent me semble diminué, si on le compare à celui de la *République*. On décèle quelque lassitude jusque dans son obstination, dans son espoir, toujours vain, de faire accepter, appliquer ses idées. Je crains beaucoup plus la manie de légiférer que l'utopie de la cité parfaite. La *République* avait au moins la valeur d'une magnifique démonstration. Sous ce rapport, elle est plus près de nous que ne le sont les *Lois*.

CHAPITRE VIII

Aristote ou le réaliste

A nous, Européens, que tourmente aujourd'hui le problème de l'Etat, Aristote et Platon ont légué, condensée en deux ouvrages fondamentaux, toute la pensée politique de la Grèce.

Elle est le résultat d'une longue et souvent cruelle expérience. Au IVe siècle, je le répète, deux questions obsédaient les esprits : quelle est la cité parfaite, la meilleure forme de gouvernement ? mais aussi, quand l'homme vit en société, à quelle loi doit-il se soumettre, celle de la cité ou celle de la nature ? Autrement dit, la cité est-elle faite pour l'homme ou l'homme est-il fait pour la cité ?

Ce n'étaient point alors questions théoriques, mais pratiques. Les événements les posaient. Elles correspondaient aux préoccupations dominantes. Il est bon de le rappeler, car, lorsque nous lisons Platon ou Aristote, nous oublions trop souvent le réel grec, et c'était alors un réel tragique. Les Hellènes avaient édifié un monde ; voici qu'il se désagrégeait.

A la question politique, ces Hellènes avait donné la forme d'un dilemme. Ils ne pouvaient entrevoir encore une troisième solution. Ce sera l'œuvre d'Aristote, de chercher le point d'équilibre et de synthèse entre des conceptions opposées.

I

Aristote est un élève de Platon qui ne ressemble point à Platon. C'est pourquoi je dis élève et non disciple.

Il diffère de Platon par sa vie. Elle est plus calme et plus régulière. Elle eut ses traverses mais ne présente rien de dramatique. Pondéré, réaliste, Aristote, que les grandes ambitions de Platon ne tourmentent point, s'épargnera les désillusions. Il est d'ailleurs moins exposé puisqu'il n'appartient pas à la noblesse. Aristote est un bourgeois avec des vertus bourgeoises : la prudence, la modération, le sens pratique et l'esprit de suite. Elles lui permettent de se concentrer sur sa pensée en faisant l'économie du reste.

Il est né en 384 ou 383 à Stagire. Stagire, aujourd'hui Stavros, est en Chalcidique, près du golfe du Strymon. Située dans la région du mont Athos, Stagire, colonie d'Andros et de Chalcis, fit partie de l'empire athénien mais se trouvait toute voisine de la Macédoine. Ce détail géographique est à retenir quand il s'agit d'Aristote : ne partagera-t-il point sa vie entre le puissant royaume et la métropole intellectuelle ? Déjà son père, un médecin, avait été appelé à la cour d'Amyntas II. Comme l'écrit Alfred Croiset, la cité natale d'Aristote, voisine du monde barbare, était très propre à lui donner « une vision claire des deux civilisations juxtaposées ». D'où son indépendance d'esprit à l'égard, et de la politique grecque, et de la politique macédonienne.

Aristote a dix-sept ans lorsqu'il vient en Attique. Il entre à l'Académie de Platon. Il y demeurera vingt ans, ce qui démontre, d'abord son attachement à son maître, puis la profonde influence que ce maître exerça sur lui. Platon appréciait beaucoup Aristote ; il le surnommait, dit-on, tantôt le « liseur », tantôt l'« esprit ». Rien ne prouve qu'il y ait jamais eu entre lui et son élève des dissentiments sérieux. Toute sa vie, celui-ci s'est reconnu, déclaré platonicien. Je cite encore Croiset : « La vivacité de ses critiques contre certaines théories de Platon n'est que franchise scientifique. » Dans son *Elégie à Eudème* — car Aristote fit des vers sans être poète, comme les Français cultivés sauront en faire au XVIIe et au XVIIIe siècles — il parle avec émotion de « cet homme dont l'éloge même est interdit aux méchants ». Sur tout ce qu'Aristote doit à Platon, je renvoie à la thèse de M. Charles Werner, professeur à l'Université de Genève : ***Aristote et l'idéalisme platonicien*** (1910).

De 347 à 342, Aristote voyage. Il se rend en Asie-Mineure, puis à Mytilène. Il ne va donc pas aussi loin que l'a fait Platon. En 342, le roi Philippe lui confie l'éducation de son fils Alexandre, âgé alors de quatorze ans. C'est dans la vie du philosophe, l'événement, la grande expérience. Le précepteur fait de son pupille un Hellène, il lui inculque de saines notions morales, il éveille en lui la curiosité intellectuelle et scientifique. Le maître et l'élève restent en rapport jusqu'en 325. Celui-ci aide celui-là dans ses recherches en lui fournissant de l'argent et enrichissant ses collections. Si, à de certains moments, les conquêtes d'Alexandre prennent l'allure d'expéditions scientifiques, c'est probablement à l'influence et aux directions du Stagirite qu'on le doit.

En 335, Aristote regagne Athènes. Il y va réaliser le rêve de sa vie : fonder une école. C'est l'école péripatéticienne, ainsi nommée parce qu'elle se tient en plein air dans les promenades, *péripatoi*, du Lycée. Cet enseignement, gratuit comme celui de l'Académie, est en deux cycles : l'un de conférences à l'usage d'auditeurs libres, du grand public, l'autre, de cours fermés, de « séminaires » réservés aux seuls disciples, **nous dirions aux étudiants immatriculés.**

En 323, Aristote est contraint de quitter Athènes. Alexandre vient de mourir ; une violente réaction antimacédonienne éclate, mettant ses jours en péril. Comme il n'a aucune envie de subir le sort de Socrate, il prend sa retraite à Chalcis. Il **y meurt l'année suivante.**

* * *

Voilà ce qu'il est utile de se remettre dans la mémoire pour situer Aristote dans l'histoire de la pensée grecque. Quant au caractère du grand philosophe, on l'a vu s'esquisser dans ce résumé biographique. Aristote a deux qualités maîtresses : le don d'observation, la logique. Fils de médecin, il a de son père appris à observer les phénomènes et à se fonder sur l'expérience. Il s'intéresse à la diversité et aux formes de la vie. C'est du réel qu'il part afin de s'élever à l'universel, grâce à une logique rigoureuse. Aristote extrait l'être du devenir. Esprit froid et systématique, il ne fait aucun pas en avant sans imposer à la réalité le contrôle de la raison. Très tôt, il est en possession de tous ses moyens, se révèle un esprit capable de construire en pleine indépendance son univers. Travailleur acharné, génie encyclopédique, il résume tout le savoir de son temps et, comme

le dit Alfred Croiset, réduit en formules toute la substance de l'hellénisme. Il est le dernier grand philosophe à la fin de la période classique et à la veille de la période hellénistique. Il fait point de jonction. Il concentre le passé dans une œuvre où s'éduquera l'avenir.

Aristote est le dernier aussi qui ait pu encore embrasser la totalité des connaissances ; après lui, commencera l'ère des spécialistes. Il n'a rien voulu ignorer. Il est fondateur de sciences nouvelles : la logique d'abord, puis, dans une large mesure, la biologie. Comme le dit M. D. Roland Gosselin dans son *Aristote* paru chez Flammarion en 1927, « il » renouvela par des observations étendues et précises, et par » la rigueur de ses méthodes, toutes celles auxquelles il ap- » plique son étonnant génie : la psychologie, la morale, la » politique, la philosophie proprement dite. A ce point que » pendant des siècles, son École, de plus en plus nombreuse » cependant, ne fit guère que le répéter et le commenter. » Ce fut contre lui plus tard l'un des griefs de la pensée » moderne, qu'il ait pu donner à croire, par l'immensité » même de son travail, qu'après lui aucun progrès n'était plus » possible. » M. Léon Robin, dans sa *Pensée grecque*, l'accuse même d'avoir « pour longtemps, détourné la science des voies » où elle aurait pu accomplir assez vite de décisifs progrès ».

II

Comment cet homme va-t-il appliquer son génie à la politique ?

Selon Diogène Laërce, dans sa compilation sur la vie, les doctrines et les sentences des philosophes illustres — cette histoire manquée de la philosophie grecque, mais qui abonde en renseignements — Aristote aurait laissé quatre cents ouvrages, soit, toujours selon Diogène à qui nous laissons la responsabilité de cette arithmétique, 445.270 lignes. Beaucoup s'est perdu. Mais il nous reste quarante-sept ouvrages à peu près complets, plus, pour une centaine d'autres, des fragments. Ce sont les traités didactiques dont il se servait pour ses cours. On les groupe en ouvrages de logique — l'*Organon* — en ouvrages de philosophie naturelle, en ouvrages de métaphysique, enfin, en ouvrages de philosophie pratique.

C'est dans ce quatrième groupe que se range la *Politéia*, la *Politique*.

La *Politique* est un traité en huit livres, d'ailleurs inachevé, mais de peu. Traité n'est pas le terme exact : ce sont des textes de cours réunis sous le titre commun de *Politéia*. D'où le manque d'unité. Mais, comme Aristote est toujours clair, il est aisé d'en extraire sa pensée.

* * *

Il y a dans Aristote deux hommes qui ne sont jamais parvenus à se souder complètement. Le premier est un réaliste, un empirique dont la méthode est toute d'expérience et d'observation ; le second, un intellectuel dont la méthode est toute de logique et qui, par conséquent, est porté à exagérer la valeur du raisonnement. D'où lutte intérieure entre le concret et l'abstrait, le fait et l'idée qu'Aristote n'arrive pas toujours à mettre d'accord.

C'est discriminer ce qu'en politique il doit à Platon et ce qu'il ne doit qu'à soi-même. Sa méthode est à lui : chercher les faits et les documents, les classer, les interpréter, en tirer des conclusions générales. On a retrouvé et publié en 1891 la *Constitution des Athéniens* ; MM. G. Mathieu et B. Haussoullier l'ont traduite en français, avec texte en regard, dans la Collection Budé, 1941. Ce texte, qui est une œuvre de science, faisait partie d'un ensemble où Aristote avait étudié les constitutions de cent cinquante-huit cités. La recherche érudite est donc à la base de sa philosophie. C'est par là qu'Aristote s'impose comme le fondateur de la méthode scientifique ; c'est par là aussi que, dans la *Politéia*, il inaugure la science politique, la sociologie : d'où son importance pour la formation du génie européen. Mais c'est par là qu'il se trouve à l'opposé de Platon.

Cependant, il doit encore beaucoup à son ancien maître. La *République* a fait sur lui une impression profonde. On le voit en ceci qu'Aristote ne peut s'empêcher de construire, lui aussi, une cité parfaite (il est vrai que Platon l'aurait qualifiée d'imparfaite). Mais il y a plus : les idées morales et les principes métaphysiques auxquels Aristote suspend sa politique, sont les mêmes que ceux de Platon. Il tente d'une autre manière le même effort de moraliser la politique, de la rattacher à la philosophie. Il continue ainsi Platon tout en le rectifiant.

Erreur donc, d'opposer l'un à l'autre ces deux plus grands philosophes de l'antiquité. Socrate, Platon et Aristote for-

ment une trinité, une filiation. S'il y a parenté dans leurs idées politiques, si en lisant la *Politéia* on retrouve à chaque instant la *République*, c'est que l'une et l'autre reposent sur une base socratique, mais aussi sur un fonds d'expériences, de conceptions, de préoccupations, commun à tous les Hellènes, après cinq siècles de vie de cité.

III

Comme pour Socrate, comme pour Platon, le souci d'Aristote est la restauration de la cité.

Comme pour Socrate, comme pour Platon, la conviction d'Aristote est que la restauration de la cité est un problème moral.

C'est pourquoi la *Politique* se rattache, comme un fruit à sa branche, à l'*Ethique à Nicomaque*.

Pour Aristote comme pour Socrate et Platon, la fin que l'homme se propose est le bonheur. Aucun homme n'entreprend aucun acte s'il n'en attend quelque bien. L'homme ne poursuivrait jamais le bonheur avec tant de persévérance toute sa vie, s'il ne regardait point ce bonheur comme sa fin. On voit que, sa morale aussi, Aristote la fonde sur l'observation psychologique.

Mais qu'est-ce que le bonheur ? Un bien assez complet pour satisfaire tous nos désirs, assez stable pour que nous en puissions jouir en paix. Le tout est de savoir où le trouver.

Ici, Aristote fait deux observations qui nous montrent sa logique et son réalisme réunis : premièrement, ce bien suprême nous doit être accessible, secondement, il doit être conforme à la nature humaine.

Il en résulte que, pour le connaître, il faut commencer par nous connaître nous-mêmes. Mais, pour nous connaître, il ne suffit pas de savoir ce que nous sommes : il faut savoir encore où nous sommes.

* * *

Qu'est-ce que nous sommes ?

Une intelligence.

Voilà ce qui nous distingue des animaux et des plantes. Le bien suprême de l'homme, le bien grâce auquel il pourra

être homme en toute perfection et plénitude, c'est son intelligence.

Ce bien, l'homme n'a point à le chercher en dehors de lui, puisqu'il se trouve en lui. La difficulté, c'est d'apprendre à s'en servir. L'homme, il doit s'en convaincre, ne sera heureux que s'il sait vivre selon son intelligence. Or, il y a trois formes de vie : matérielle, politique, contemplative. Dans chacune, réside une forme de bonheur. Laissons la première : les jouissances matérielles, aux êtres les plus grossiers ; aussi bien est-ce par elle que l'homme se rattache aux animaux. La seconde forme est déjà supérieure, puisqu'elle vaut à celui qui la recherche les fonctions publiques, la considération, les honneurs et quelquefois l'honneur ; mais elle est encore insuffisante, puisqu'il s'agit là d'un bien extérieur que l'homme reçoit de l'homme. Conclusion : le bonheur suprême ne se trouve que dans la vie contemplative, c'est-à-dire dans l'activité conforme à la vertu de l'âme raisonnable. Seule cette activité est supérieure à toutes les vicissitudes ; seule, elle a un caractère de constance et de durée ; par elle seule, enfin, nous dépassons notre propre humanité pour nous rapprocher des dieux.

J'ai insisté sur la vie de l'intelligence, sur la vie contemplative, pour montrer tout de suite à mes lecteurs qu'Aristote n'écrasera jamais l'homme sous le poids de l'Etat, ne fera jamais de la cité une fin en soi, ne lui accordera jamais tous les droits sur la vie humaine, même si des philosophes se trouvent au gouvernement. La pensée et par conséquent la vie personnelle possèdent une valeur supérieure à celle de l'Etat. Il est donc des libertés que l'Etat n'a point le droit d'enlever à l'homme. Bien plus, la vie politique elle-même doit être ordonnée à protéger ces libertés, à promouvoir ces valeurs supérieures, à guider l'homme vers sa fin suprême, à l'aider à être pleinement homme. Aristote est un humaniste politique.

Que nous déclare-t-il au livre quatrième, chapitre premier, de sa *Politique* ? « Pour peu qu'on ait de vertu, on » croit toujours en avoir assez : mais en fait de richesse, de » biens, de pouvoir, de gloire et de toutes les autres choses de » ce genre, les hommes ne savent point mettre de bornes à » leurs désirs, ils ne connaissent point d'excès. Cependant, » nous leur dirons qu'à cet égard, l'observation des faits leur » prouve sans peine et leur montre qu'ils acquièrent et con- » servent les vertus non point par les biens extérieurs, mais » les biens extérieurs par les vertus, et que le bonheur de la

» vie... se trouve chez ceux qui poussent à l'excès la pureté » des mœurs et la force de l'intelligence, mais qui savent se » modérer dans l'acquisition des avantages du dehors... Les » biens extérieurs ont des bornes, comme tout ce qui est ins- » trument ou moyen. Toutes les choses qu'on regarde comme » utiles sont précisément celles dont la surabondance est » nécessairement nuisible ou au moins inutile. C'est le con- » traire pour les biens de l'âme : plus on en possède, plus on » en retire d'utilité... Convenons donc qu'il n'y a de bonheur » pour l'homme qu'autant qu'il possède de vertu et de raison, » et qu'en même temps il y conforme sa conduite. Nous en » avons pour garant Dieu lui-même dont la félicité ne dépend » d'aucun des biens extérieurs, mais de soi, de son essence et » de sa perfection infinie. »

* * *

Et maintenant, où sommes-nous ?

Dans la cité.

Tout le monde connaît la définition aristotélicienne : l'homme est un animal politique. Voici d'ailleurs le texte, au premier chapitre du livre premier : « L'homme est naturelle- » ment un animal politique, destiné à vivre en société ». Et Aristote ajoute : « Celui qui, par sa nature et non par l'effet » de quelques circonstances, ne fait partie d'aucune cité, est » une créature dégradée ou supérieure à l'homme, » donc, ou une bête, ou un dieu. La preuve que l'homme est bien le *zôon politikon*, c'est qu'il est seul à posséder l'usage de la parole. Car, si la voix est le signe de la douleur ou du plaisir, la parole a pour but de faire comprendre ce qui est utile ou nuisible, par conséquent ce qui est juste ou injuste.

Aristote, je le répète, est un esprit qui procède par expériences et observations. Il ne prend pas l'homme pour un concept, il ne l'enferme pas non plus dans le subjectivisme ; il le regarde vivre dans la réalité et selon sa nature, vivre en société. Voilà pourquoi la connaissance de la société, la sociologie, est la première des sciences humaines, parce qu'elle est la plus générale et qu'elle nous permet de mieux comprendre l'homme, donc de mieux fixer la morale et rédiger les lois. D'où cette méthode : commencer par la science politique et sociale, afin de la rattacher ensuite à la morale. En effet, dit Aristote, au chapitre septième de son troisième livre, « dans » toutes les sciences et dans tous les arts, le but est un bien ; » et le plus grand des biens se trouve principalement dans

» celle de toutes les sciences qui est la plus élevée ; or, cette » science, c'est la politique, et le bien en politique, c'est la » justice, c'est-à-dire l'utilité générale ».

* * *

Quels sont donc, toujours d'après l'expérience et l'observation, les rapports entre la politique et l'éthique, et comment Aristote est-il amené à dire que celle-ci rejoint au but celle-là ?

L'idée qui est au centre de la morale aristolélicienne est celle de fonction.

Ce qui définit la fonction, c'est, dans chaque être, sa nature propre. Or, l'homme n'est homme que par son intelligence. C'est donc la partie la plus élevée de sa nature, la partie intellectuelle, qui définit la fonction de l'être humain. Mais cette fonction supérieure ne supprime point, si elle les domine, les fonctions inférieures. Aristote, loin de les mépriser, de les sacrifier, les ordonne à la fonction supérieure d'après laquelle elles se hiérarchisent dans l'unité organique de l'homme. Il ne s'agit que de savoir de quelle manière leur assurer le rendement le meilleur.

Ici, le Stagirite n'a point en vue un bien absolu, mais un bien pratique, un bien que tout homme peut réaliser dans des circonstances données et dans un milieu donné. Une fois de plus, l'homme, animal politique par définition, ne saurait vivre dans l'isolement : par nature et par destination, il est fait pour vivre dans la cité. Donc, loin d'être une création artificielle, simple produit de la volonté, la *polis* est le résultat de circonstances historiques et naturelles dont le développement s'est opéré, au cours des siècles, d'une manière conforme à la nature humaine, à ses facultés et à ses besoins. La cité n'est pas une convention établie pour faciliter les rapports entre les hommes : elle est une institution dont la raison d'être est d'assurer à chaque homme la meilleure vie possible. Pour Aristote, comme pour tous les Grecs, la *polis* est la seule forme de société qui soit à la mesure de l'homme et dans laquelle la vie humaine se puisse épanouir.

Voici deux passages extraits du livre III, chapitre cinq : « Ce qui constitue la cité, ce n'est pas d'habiter les mêmes » lieux, de ne se faire aucun tort les uns aux autres, et » d'avoir des relations de commerce, quoique ces conditions » doivent nécessairement être remplies pour que la cité

» existe ; mais, à elles seules, elles ne font pas le caractère » essentiel de la cité. La seule association qui forme la cité » est celle qui fait partager aux familles et à leurs descen- » dants le bonheur d'une vie parfaitement à l'abri du besoin » et indépendante. » Et plus loin : « La cité est une associa- » tion de familles et de bourgades pour jouir ensemble d'une » vie parfaitement heureuse et indépendante. Mais bien vivre, » selon nous, c'est vivre heureux et vertueux ; il faut donc » admettre en principe que les actions honnêtes et vertueuses » sont le but de la société politique, et non pas seulement » la vie commune. »

Quelle est maintenant la vertu qui forme et maintient les cités ? La bienveillance mutuelle, l'amitié. On ne peut s'empêcher de songer ici à Barrès, aux *Amitiés françaises*. C'est « quand les Français ne s'aimaient pas », sous le régime des partis et de la guerre civile légalisée, que la France, divisée, est allée se désagrégeant ; c'est parce que les Hellènes ne s'aimaient pas que la Grèce a fini par disparaître.

Nul n'a mieux compris, défini l'amitié qu'Aristote. Tout le monde connaît, ou devrait connaître, les pages qu'il a écrites sur elle dans son *Ethique à Nicomaque* : « L'amitié est une » vertu, du moins elle est toujours unie à la vertu. Elle est » très nécessaire à la vie ; il n'est aucun homme, en effet, » qui accepterait de vivre sans amis, quand bien même il » aurait en partage tous les autres biens. » Est-on riche, à quoi servirait l'abondance des biens ou du pouvoir, si l'on ne pouvait en faire jouir ses amis ? La vertu de bienfaisance est liée d'une manière intime à l'amitié ; elles ne sauraient exister l'une sans l'autre. Se trouve-t-on dans l'indigence, dans l'infortune, quel autre refuge alors que l'amitié ? Elle unit les jeunes et les vieux, elle crée l'égalité entre les riches et les pauvres. Mais elle ne doit être fondée, ni sur la camaraderie facile, ni sur l'intérêt passager. « L'amitié » parfaite est celle des gens vertueux, et qui se ressemblent » entre eux par la vertu ; ceux-là, en effet, ont les uns pour » les autres une bienveillance fondée sur le mérite propre » et personnel de chacun d'eux, et ils sont bons par eux- » mêmes. Or, ceux qui veulent du bien à leurs amis pour » eux-mêmes, sont les amis par excellence ; car c'est par » leur nature qu'ils sont tels, et non par l'effet de circons- » tances. Leur amitié dure donc tout le temps qu'ils restent » vertueux, et le propre de la vertu, c'est d'être durable. » En un mot, l'amitié crée la ressemblance : quoi de plus nécessaire pour qu'il y ait la cité ?

IV

Cette cité, Aristote a le mérite de la voir, non dans l'abstrait, mais dans le concret. Elle est un phénomène historique, l'aboutissement d'un développement naturel. Des sociétés plus étroites l'ont formée peu à peu, par agrégations successives, à partir du foyer domestique. Que cette formation n'ait jamais eu lieu d'une manière aussi géométrique, M. Glotz nous l'a bien dit ; il a même traité Aristote de doctrinaire. Cependant, un philosophe a toujours le droit de ramener à des caractères généraux, essentiels, à une ligne de force, les complications et contradictions de l'histoire ; sinon, les arbres empêcheraient de voir la forêt et aucune philosophie de l'histoire ne serait possible.

Donc, Aristote, en pleine réaction, ici, contre Platon, affirme que la famille est la « cellule sociale ». Son unité est intangible. Par conséquent, la protection de la famille est pour la cité le premier devoir.

Mais qu'est-ce que la famille ? « La double réunion de » l'homme et de la femme, du maître et de l'esclave. » Au vers 405 des *Travaux et les Jours*, Hésiode avait déjà dit : « Aie d'abord une maison, une femme et un bœuf de labour, » car, ajoute Aristote, « le bœuf tient lieu d'esclave au » pauvre ». Ainsi l'économie domestique précède et conditionne l'économie de la cité. Avec toutefois cette différence : « L'autorité domestique est monarchie, puisque toute famille » est gouvernée par un seul, l'autorité civile ou politique est » celle qui gouverne des hommes libres et égaux ». Voilà pourquoi le philosophe consacre à l'économie domestique le premier livre de sa *Politéia*.

De là il passe à la science économique, montrant ainsi qu'il n'entend pas négliger, comme l'avait fait son maître Platon, la base matérielle de la cité.

Intéressantes sont ses idées, lorsqu'il nous parle de cette base. Pour lui comme pour tous les Hellènes, l'esclavage est une nécessité, du point de vue philosophique comme du point de vue politique. L'homme pourrait-il exercer sa fonction propre, qui est de vivre selon son intelligence, pourrait-il déployer ses facultés supérieures, se cultiver, se hausser jusqu'à la vie contemplative, s'il ne se trouvait des êtres

pour le décharger des travaux serviles et des occupations inférieures ? Et comment les citoyens seraient-ils en mesure de remplir tous leurs devoirs et toutes leurs charges, si leur vie est accaparée par des métiers dégradants ? D'ailleurs, il y a des êtres d'un niveau intellectuel si bas, qu'ils ont besoin d'être commandés et dirigés par des maîtres. Les esclaves sont à la cité ce que le corps est à l'âme : l'emploi de leur force corporelle est le meilleur parti que l'on en saurait tirer, et il n'y a rien de meilleur pour eux que d'obéir. « Voilà qui est d'un Grec authentique, remarque » M. Pohlenz, mais nous ne voulons pas oublier qu'avec » des pensées de ce genre on justifie la politique coloniale » des modernes. »

Aristote nous montre comment la société grecque est passée de l'économie naturelle à l'économie capitaliste : par l'introduction de la monnaie comme moyen d'échange. Ce qui lui donne l'occasion de définir la richesse : la quantité des moyens ou instruments que possède l'administration d'une famille ou d'un Etat. Il y a, en effet, un « art » d'acquérir » : le commerce. Il aboutit au capitalisme. Celui-ci, Aristote le combat parce qu'il y voit, avec raison, une forme malsaine de l'économie, une déviation ; par là, derechef, il se rapproche de Platon. Sans doute, l'horizon économique d'Aristote est encore borné. Il ne regarde qu'en arrière. Reconnaissons-lui cependant le mérite d'avoir introduit dans la vie matérielle le principe moral, de l'avoir subordonnée à l'intérêt général, au bien commun.

Mais voici la différence fondamentale qui sépare Aristote de Platon : la critique des institutions communautaires. Il les juge diamétralement opposées au réel, au possible, à la nature humaine, à la morale enfin. C'est au premier et au second chapitre du livre II qu'Aristote réfute les idées de son maître. Que la société politique soit une sorte de communauté, il veut bien l'admettre, mais jusqu'à un certain point. La cité est multitude. Vouloir à tout prix la ramener à l'unité, c'est la traiter comme une simple famille, et même un simple individu, « car le mot doit plutôt se dire de la famille que de la » cité, et de l'individu que de la famille. On doit donc se garder d'admettre cette unité absolue, puisqu'elle anéantirait la » cité. D'ailleurs, la cité ne se compose pas seulement d'hommes réunis en plus ou moins grand nombre, elle se compose » encore d'hommes spécifiquement différents : les éléments » qui la forment ne sont point semblables. » Donc, « la nature » de la société n'admet pas l'unité, comme le prétendent cer-

» tains politiques, et ce qu'ils appellent le plus grand bien » pour l'Etat est précisément en ce qui tend à sa perte ». Plus loin : « Il y a encore une autre manière de démontrer que la » tendance exagérée vers l'unité n'est pas ce qu'il y a de meil- » leur pour l'Etat... L'Etat veut dire une association d'hom- » mes qui ont les moyens de suffire à leur existence. Si donc » ce qui est le plus capable de se suffire à soi-même est pré- » férable, ce qui est le moins un est préférable. »

Il en résulte que, pour Aristote, la propriété privée est aussi intangible que la famille. « Rien n'inspire moins d'inté- » rêt qu'une chose dont la possession est commune à un très » grand nombre de personnes... Il y a deux choses qui inspi- » rent à l'homme l'intérêt et l'amour : la propriété et l'affec- » tion prévenante, l'amitié... On ne saurait dire quel plaisir » il y a de penser qu'une chose vous appartient en propre. » Ce n'est pas une vaine illusion que l'amour de nous-même, » mais au contraire un sentiment naturel. » N'y voyons point de l'égoïsme : ce défaut « ne consiste pas à s'aimer soi-même, » mais à s'aimer plus qu'on ne doit ». Et de revenir à la vertu d'amitié sans laquelle il n'est pas de société possible : « La plus douce des jouissances est d'obliger, de secourir des » amis, des hôtes, des compagnons, et on ne peut se la pro- » curer qu'au moyen de la possession individuelle. On détruit » cette jouissance quand on exagère le système de l'égalité » politique. » De plus, on rend impossible la pratique de deux vertus : la continence et la libéralité. Sans doute, il faut de l'unité dans l'Etat : s'il avait le malheur de la pousser jusqu'à l'unification, il deviendrait le pire de tous les gouvernements. L'unité absolue, « c'est comme si on voulait faire un accord » avec un seul son ou un rythme avec une seule mesure ». Tel est l'avis qu'Aristote donne à tous Etats centralisateurs, uni- ficateurs. Qu'ils l'entendent crier halte ! par-dessus les siècles !

Aristote ne croit donc pas à l'efficacité des mesures éta- tistes et démagogiques. Si l'égalité relative des citoyens est un bien, encore faut-il savoir laquelle : égalité politique, non sociale. Y parvenir, c'est affaire d'éducation, non de con- trainte. Voici ce que je relève dans le quatrième chapitre du livre second : « C'est dans les passions qu'il faut établir l'éga- » lité plutôt que dans les fortunes, et cette égalité ne peut- » être que le fruit de l'éducation donnée par les lois... Les » hommes commettent l'injustice, non seulement pour faire » face aux nécessités de la vie..., mais encore pour jouir et » pour éteindre leurs passions dans le plaisir. Si leurs désirs

» vont au delà de leurs besoins, ils ne craindront pas de com-
» mettre des violences pour se guérir du mal qui les fait souf-
» frir... C'est pour se procurer le superflu et non pas le néces-
» saire que l'on commet les plus grands crimes... L'égalité des
» biens est sans doute un moyen de prévenir les dissensions
» entre les citoyens ; mais, à vrai dire, ce n'est pas là un
» grand moyen. Les hommes supérieurs s'irriteront d'une éga-
» lité qui ne leur donne qu'une part commune et ne récom-
» pense pas leur mérite. Cette prétention de leur part trouble
» souvent les Etats et cause des révolutions. Telle est la per-
» versité de l'homme, que ses désirs sont insatiables. D'abord
» il se contente de deux oboles ; une fois qu'elles sont acqui-
» ses et devenues comme un héritage paternel, il veut des
» augmentations successives, jusqu'à ce que ses vœux ne con-
» naissent plus de bornes. De sa nature, la cupidité est infi-
» nie, et cependant, c'est à chercher les moyens de la satis-
» faire que se passe la vie de la plupart des hommes. » Actualité d'Aristote.

V

On voit se dessiner l'image que se fait Aristote de la meilleure cité.

C'est avec intention que je ne dis point la cité parfaite : Aristote sait qu'elle n'existe pas, ne saurait exister. On est dans son esprit à lui si l'on admet que chercher la perfection dans la vie politique et sociale, c'est fatalement s'exposer aux pires désillusions tout en condamnant les autres aux pires malheurs. Car on ne saurait obtenir la perfection qu'en poussant à l'absolu les tendances. Mais toute tendance politique ou sociale, si on la pousse à l'absolu, aboutit d'une manière infaillible à son contraire : au lieu de soutenir la cité, elle ne fait que la détruire. Tout régime périt par l'exagération de son propre principe : on en revient toujours à cette évidence. On édifie une cité avec des hommes, non avec des idées. Les idées, on peut les pousser jusqu'à l'absolu : cela n'a de conséquence que dans la stratosphère métaphysique, et encore ! Mais on fait saigner les hommes, on les mutile, quand on veut les pousser de force dans un système, surtout s'il est théoriquement parfait. Aristote connaît la nature humaine, sa sensibilité, ses besoins, ses limites. Il met au-dessus de l'Etat

la personne avec ses droits primordiaux et ses libertés essentielles. Il ordonne l'État à la personne et à la fin supérieure de la personne.

* * *

Notre philosophe est donc le moins utopiste des esprits. Il en est aussi le plus méthodique. Il n'a point commencé, comme Platon, par édifier une cité parfaite, quitte à voir ensuite de quelle manière il sera possible d'appliquer ce modèle. Il a procédé selon la méthode inverse. Il a étudié les institutions de presque toutes les cités grecques. Il en a conclu à la diversité des régimes.

Cette diversité occupe beaucoup Aristote dans sa *Politique*. Il met une grande minutie à distinguer et à définir les différentes espèces de gouvernements, à établir toutes les nuances intermédiaires. Il le fait même d'une manière qui nous paraît aujourd'hui fastidieuse. Il en déduit que toutes ces variétés et toutes ces nuances sont identiques à celles que l'on trouve dans les hommes eux-mêmes. Il n'y a pas de cité modèle, de constitution parfaite. La cité modèle, la constitution parfaite est celle qui, étant donné la nature et les besoins de tel groupe humain établi dans tel site, y correspond le mieux. Joseph de Maistre ne dira pas autre chose.

Cependant, le législateur, s'il doit connaître et comprendre toutes les formes de gouvernement, ne doit pas ignorer non plus quelle en est, en théorie, la plus parfaite. Il est bon même qu'il exerce son esprit à édifier une cité sur des données hypothétiques. Ici, le philosophe prend la place de l'observateur et se rapproche une fois de plus de Platon. Mais pour un instant, car Aristote s'empresse d'ajouter : « Il ne » s'agit pas seulement de considérer la meilleure constitution, » mais encore celle qui est praticable ». Quand il cherche la meilleure forme de gouvernement et décrit la meilleure cité, il a soin de ne jamais franchir les bornes du possible et du réalisable. Voici en quels termes, au chapitre IX du livre sixième, il pose le problème : « Quel est le meilleur gouver- » nement, et quelle est, pour la plupart des Etats et pour le » plus grand nombre des individus, l'existence la plus heu- » reuse, si l'on veut comparer ces deux choses, non pas à une » vertu surhumaine, ni à une éducation qui demande des » dispositions et des ressources toutes particulières, ni à une » constitution politique organisée pour ainsi dire, à souhait, » mais à une manière de vivre qui puisse être celle du plus

» grand nombre, et à une forme de gouvernement que la plu-
» part des Etats puissent recevoir ? »

Comme le fait remarquer M. Walter Kranz, dans un ouvrage paru à Leipzig, chez Dieterich, en 1941 : *Die griechische Philosophie*, Aristote, lorsqu'il s'apprête à décrire la meilleure cité et à définir le meilleur gouvernement, se place au point où l'idée et la réalité se rencontrent et peuvent s'unir. La réalité apporte les faits, mais c'est à l'idée de les classer et d'en déterminer la valeur, en les mesurant aux conceptions philosophiques. Puis la réalité reprendra ces conceptions afin de voir si elles sont possibles et, dans ce cas, de déterminer comment on les appliquera. La *Politique* pourrait se définir : un dialogue entre l'idée et la réalité.

* * *

Si l'on cherche à systématiser cet ouvrage posthume où l'éditeur a introduit quelque désordre, on commencera par en extraire les définitions essentielles.

Qu'est-ce que le citoyen ? Réponse au chapitre I du livre trois : « Le citoyen est celui qui peut être juge et » magistrat ». Et Aristote ajoute : « Il n'y a pas d'autre défi-
» nition qui soit meilleure ».

Qu'est-ce que la cité ? Réponse au même livre, même chapitre : « La multitude des citoyens capables de se suffire à » elle-même et de se procurer en général tout ce qui est
» nécessaire à son existence ».

Qu'est-ce que l'autorité politique ? Réponse au même livre, chapitre second : « Nous appelons autorité politique » celle qu'il faut apprendre en obéissant, comme on apprend » à commander la cavalerie, à être général, à conduire une » légion ou un bataillon, quand on a été soi-même simple » cavalier, attaché au service d'un général, simple soldat dans » une légion ou dans un bataillon. Aussi dit-on que pour bien
» commander, il faut avoir obéi. »

Qu'est-ce que la constitution ? Réponse toujours au même livre, chapitre quatre : « L'organisation régulière de toutes les » magistratures, principalement de la magistrature qui est » maîtresse et souveraine de tout ». Au livre VI, chapitre premier, on trouve une définition plus ramassée, plus claire : « La constitution est l'ordre établi dans la cité au sujet des » différentes magistratures et de leur répartition ; elle déter-

» mine ce que c'est que la souveraineté et quel est le but de » chaque association politique. »

Qu'est-ce que la loi ? Immédiatement après le passage que je viens de citer, et pour le compléter, Aristote nous apporte la définition suivante : « La règle d'après laquelle » les magistrats doivent exercer le pouvoir et contenir ceux » qui seraient disposés à les enfreindre. »

* * *

Quelles sont ensuite pour Aristote les différentes formes de gouvernement ?

Sa classification est celle de son maître Platon. Je la rappelle :

Platon, dans la *République*, distingue six formes : royauté, aristocratie, timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie. Les deux premières seules, qui n'en font qu'une à ses yeux, lui paraissent légitimes et saines. Immédiatement après, commence la descente de l'escalier, jusqu'à la chute dans la tyrannie, cette forme la pire, parce qu'elle est la corruption de la meilleure, la royauté. Plus tard, dans le dialogue intitulé *Politique*, Platon mettra de la symétrie dans sa liste en admettant trois formes légitimes et saines : la royauté, l'aristocratie et la démocratie modérée, auxquelles trois formes illégitimes et malsaines correspondent : la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie absolue.

Cette classification, la science politique des Hellènes l'a généralement admise. Mais un problème de terminologie se posait : pouvait-on recouvrir du même mot : démocratie, deux formes, non seulement différentes, mais opposées, puisque la seconde est une dégénérescence de la première ? Aristote était un esprit trop clair et trop méthodique pour ne pas éviter cette dangereuse confusion. A la place de la démocratie modérée ou légale, il met la *politie*.

Aristote éprouve pour la royauté le respect traditionnel et obligatoire. Il reconnaît qu'en théorie elle est la meilleure forme de gouvernement. Mais il ne va point jusqu'à la regarder comme la meilleure en pratique. Elle est d'ailleurs multiforme. Lui-même distingue cinq espèces de monarchie. La meilleure est celle où précisément le meilleur gouverne, non pour soi-même, pour son bon plaisir, mais pour l'intérêt général, le bien commun. D'où au second chapitre du livre VI, cette remarque : « Il faut, ou que la royauté n'existe que de

» nom, ou qu'elle soit fondée sur l'incontestable supériorité » de celui qui règne. »

Pour Aristote, la meilleure forme de gouvernement, c'est donc la politie.

Aristote, avec tous les Hellènes, continue de voir dans la *polis* — d'où politie — le seul cadre politique et social qui soit à la mesure de l'homme, le seul foyer de civilisation. Hors de ce cadre et loin de ce foyer, il n'y a plus que l'*ethnos* barbare. On pourrait emprunter ici aux Hongrois une orgueilleuse devise latine et la modifier comme suit : *ex civitate non est vita : si est vita, non est ita.* Mais, depuis les temps révolus et lointains de la royauté homérique, et singulièrement dans cette ville d'Athènes où le grand philosophe avait trouvé son milieu, la royauté n'était plus qu'un souvenir — assez fort, il est vrai, et qui se réveille. Elle subsiste à Sparte, mais de nom. En fait, la *polis* ne connaissait plus que deux régimes : l'aristocratique et le démocratique, avec toutes les nuances intermédiaires. Encore, au temps d'Aristote, l'aristocratie n'était-elle le plus souvent qu'une oligarchie. Il est donc naturel qu'avec son esprit mesuré, il ait cherché le meilleur gouvernement au point d'équilibre entre l'aristocratie, ou plutôt l'oligarchie, et la démocratie.

Voilà qui va permettre de définir la politie :

Une république aristo-démocratique dont la base est la classe moyenne.

La politie est donc un gouvernement modéré. « Sa forme, » dit Aristote au chapitre trois du livre VI, est tantôt oligar- » chique, lorsqu'il est plus concentré et plus autoritaire, tantôt » populaire, quand il a des ressorts doux et relâchés. » Car, ajoute-t-il, « il ne faut pas croire... que la démocratie existe » absolument dans toute cité où la multitude est souveraine... » ni croire qu'il y ait oligarchie toutes les fois que le pouvoir » est dans les mains du petit nombre ».

Qu'elle penche, ou vers l'oligarchie, ou vers la démocratie, la république — je traduis ainsi le terme trop savant de politie — est un gouvernement légal. « Il n'y a pas de répu- » blique là où les lois ne règnent pas. » Elle est aristocratique en ce sens que son gouvernement est organisé de manière à être toujours confié aux hommes les plus capables et les plus vertueux, y compris les nobles, puisque pour Aristote, la noblesse se définit : « une possession ancienne de richesse et » de vertu ». Elle est démocratique en ce sens que tous les citoyens sont appelés à prendre part aux affaires. Mais ce qui la caractérise, c'est que la classe moyenne s'y trouve plus

nombreuse que celle des pauvres et celle des riches réunies. C'est là une impérieuse condition de bonne administration et de stabilité. Voilà pourquoi, quelle que soit la forme extérieure du gouvernement, la classe moyenne y aura toujours des représentants. Car c'est à cette classe moyenne que les institutions, aristocratiques ou démocratiques, devront toujours s'adapter.

Quant à la cité elle-même, Aristote la voit à peu près comme Platon dans les *Lois*. Un territoire peu étendu, une population peu nombreuse, assez de terre et assez d'industrie pour que tous ses habitants puissent vivre librement mais avec sobriété, sans excès de travail. Des guerriers et des laboureurs. Aussi peu de marchands que possible. Comme Platon, Aristote craint le commerce et son influence. Il répugne à l'« Etat économique », au *Wirtschaftstaat*. « Il est évi-» dent, dit-il dès le livre premier dans le chapitre IV, » que l'on doit s'occuper plus de l'administration qui regarde » les hommes que de l'acquisition des choses inanimées, plus » de leur perfectionnement que de ce qu'on appelle la » richesse. » Quant aux métiers, ce qu'il y a de certain, dit-il, c'est que « la cité modèle n'admettra jamais d'artisan au » nombre de ses citoyens... car il n'est pas possible de » s'exercer à la vertu, quand on mène la vie d'artisan ou de » mercenaire ». On voit par là que la république d'Aristote demeure une aristocratie, même si elle est organisée en démocratie ou plutôt en politie. Et cela est grec, spécifiquement.

CHAPITRE IX

La fin d'une époque : la dissolution de la cité

Si grands que soient Aristote et Platon, l'histoire nous montre où réside leur erreur politique.

Ils n'ont pas su voir que le régime de la cité appartenait au passé. Ils n'ont su qu'entrevoir le régime de l'avenir : l'union des Hellènes, sinon encore en un État, du moins en une confédération générale et permanente.

A-t-on le droit de leur en faire grief ? Le régime de la cité, cette création du génie grec, avait encore de si profondes racines, correspondait d'une manière encore si intime à l'esprit et aux mœurs des Hellènes, qu'ils se trouvaient fort empêchés d'en concevoir un autre, ou, s'ils le concevaient, de le réaliser. Le seul problème qui se posât pour eux, c'était la réforme de la cité.

Trop tard.

Car le régime, c'est la cité. Royauté, aristocratie, oligarchie, policie, démocratie, tyrannie : toute cette nomenclature ne désigne que des formes, des variantes. Il s'agit d'institutions, non de régimes. Et voici la différence : les premières déterminent le fonctionnement de la vie publique, le second en détermine l'esprit. Le régime s'élève au-dessus des institutions pour s'étendre aux idées et aux mœurs. Il est une atmosphère, elles ne sont qu'un mécanisme. Qu'est-ce, en fin de compte, qu'un régime ? Une métaphysique appliquée, une conception de l'homme, de la société et même de l'univers.

Or, au moment de Platon et d'Aristote, cette atmosphère se décomposait, cette métaphysique était mise en doute, cette conception, rejetée. Quelle cause provoque la chute d'un régime ? L'usure, non des institutions — on répare une ma-

chine, on reconstruit une maison — mais des bases morales dont la première est une idée de l'homme. Platon et Aristote se font les théoriciens de la cité au moment où elle se désagrège. Quand un régime est malade, c'est alors que l'on se préoccupe de le définir et que lui-même s'affirme avec le plus d'intransigeance.

Ce ne seront, ni les luttes civiles dans l'intérieur des cités, ni les guerres entre cités dans l'intérieur de la Grèce, qui provoqueront l'usure du régime : il n'y aura là que des effets, les symptômes apparents d'un mal profond. Les dernières convulsions de l'Hellade ne feront choir qu'un cadavre : depuis longtemps, le régime est mort dans les esprits.

Les esprits, à ce moment de l'histoire hellénique, se détournent de la cité traditionnelle dont ils sentent toute l'étroitesse, pour s'engager en deux directions : le cosmopolitisme, la monarchie. Elles aboutiront l'une et l'autre, en se rejoignant, à l'idée d'un empire universel.

Signe d'un changement d'époque.

Il s'incube, se prépare au cours du IVe siècle qui est pour Athènes, pour l'Hellade, après le sommet classique, ce que le XVIIIe siècle sera pour la France, pour l'Europe. Quarante années de luttes fratricides ont désorienté les Hellènes. Lorsqu'en 387 se termine la guerre de Corinthe, lorsque l'année suivante, au printemps de 386, Artaxercès impose la « paix du Roi », c'est une autre Grèce qui se retrouve en face de soi-même, une Grèce lasse et mécontente, sceptique et inquiète. Elle s'interroge, se pose des problèmes, se propose des solutions, ne sait que se répondre et ne résout rien. Si le moment est favorable à de nouvelles théories politiques, il est périlleux pour l'Hellade. Son sort dépend d'un choix et d'une décision, mais elle en est incapable. Elle a bien retrouvé la paix : ce n'est que pour un temps et, ce répit, elle ne sait pas l'utiliser. La « paix du Roi », cette paix que l'ennemi, le barbare vient de lui imposer de loin et de haut, n'est qu'une humiliation. Sa conscience lui dit : « Tu l'as méritée », son orgueil l'incite à la revanche. Elle ne serait pas difficile à prendre si les Grecs étaient unis. Ils font bien quelques efforts : en vain. Et voilà comment la Grèce se trouve en état d'équilibre instable entre un passé dans lequel elle n'a plus confiance, et un avenir qu'elle ne voit pas parce qu'il ne sera plus pour elle.

I

La première direction où vont s'engager les esprits, c'est donc le cosmopolitisme.

Il est une « fuite en avant », une révolte contre l'étroitesse de la *polis*.

* * *

Le cosmopolitisme est pour l'Hellade ce que l'internationalisme sera pour l'Europe à partir du XIXe siècle. Celui-là est d'ailleurs la source de celui-ci. L'idée commune qui se retrouve dans les deux termes, c'est que les cités ou les nations sont devenues trop petites physiquement et moralement trop étroites : le genre humain est en marche vers l'unité ; sa patrie, c'est le globe. L'internationalisme prétend réaliser cette unité par les prolétaires et pour les prolétaires ; le cosmopolitisme voyait dans le *cosmos* la *polis* de tous les philosophes, de tous les hommes sages et vertueux.

« Aimez-vous les dictionnaires ? » question que Théophile Gautier posait à tout jeune poète. On ne perd jamais son temps à chercher et à définir le sens des mots. Aussi, à propos de cosmopolite et de cosmopolitisme, me suis-je mis à fouiller dans les encyclopédies. Le cosmopolitisme, c'est, selon Littré, une « disposition d'esprit qui fait qu'on trouve une » patrie aussi bien ailleurs que dans son propre pays » ; c'est, pour le *Meyers Konversations Lexikon*, le *Weltbürgertum*, le *Weltbürgersinn*, soit « une tendance idéale, dirigée vers le » bien de l'humanité tout entière, en opposition au patrio- » tisme qui regarde exclusivement le bien de son pays » ; c'est, pour l'*Encyclopédie espagnole*, « une disposition de » l'esprit à considérer tous les pays comme une patrie » ; enfin, le cosmopolite, c'est, dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, édition de 1932, « celui qui se considère comme s'il » était le citoyen du monde et non d'un Etat particulier ».

Après le nom, la chose :

Le cosmopolitisme a pour origine l'individualisme. Il en est une excroissance naturelle. « Défiez-vous », écrit Rousseau dans le premier livre d'*Emile*, « de ces cosmopolites qui » vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils » dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime

» les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins. » A ce propos, je signale sur l'origine et l'évolution de « cosmopolite » une étude que M. Paul Hazard a publiée en 1929-30 dans les *Mélanges Baldensperger.*

* * *

Il est intéressant de constater que le cosmopolitisme allait avoir pour auteur un semi-barbare, un déclassé : Antisthène.

Il était né d'un père athénien, mais il avait pour mère une esclave thrace. Aussi fut-il traité comme un Athénien d'origine étrangère — pour être citoyen, il fallait prouver que l'on était de père et de mère attiques — et relégué dans le quartier du Cynosarges, du « chien agile » : d'où, selon toute vraisemblance, le nom de l'école qu'Antisthène avait ouverte et qui devient celui de la secte. Voilà pour nous faire comprendre l'attitude du premier cynique : ressentiment à l'égard des authentiques Athéniens, des citoyens dont il ne pouvait, de par la loi, devenir l'égal, détachement à l'égard d'une cité à laquelle il ne tenait que par une radicelle.

Antisthène avait été disciple de Socrate. Lorsqu'un maître meurt, ses disciples se partagent ses idées au détriment de sa pensée. Chacun emporte un lambeau de la robe sans couture, chacun prend sa petite idée et se met à la gonfler, chacun tire son système de la doctrine.

Socrate s'était fait sophiste pour mieux combattre les sophistes. Comme eux, il était parti de l'individu ; contre eux, c'est en dehors de l'individu qu'il avait trouvé la morale et la vérité. Antisthène, lui, part de la doctrine socratique, mais, pour citer Alfred Croiset, « c'est un socratisme à la » fois rétréci et exagéré : rétréci quant à la partie spécula- » tive et scientifique, exagéré par la sévérité rude de sa mo- » rale ». Pour Antisthène, toute morale se ramène à la vertu. La vertu réside en la pleine possession de soi-même : indépendance physique et morale d'un homme qui n'a plus besoin de rien, ni de personne. Le détachement fait le bonheur. L'homme s'efforcera donc de se détacher de tout, même de la cité. Antisthène n'y veut voir qu'un produit artificiel de la civilisation et de la loi, qu'une institution fondamentalement opposée à la nature humaine. Notre semi-barbare, notre déraciné rejoint par ce détour l'individualisme des sophistes.

Son idéal politique est celui d'une communauté dont feraient partie tous les hommes et pas seulement les citoyens.

Cette *polis* n'aurait aucune limite extérieure, elle ne reconnaîtrait entre ses membres que les différences du savoir et de la vertu. Ce que l'on exigerait d'eux ne serait point une éducation politique, mais seulement de connaître ce qui est nécessaire à chacun pour atteindre au but suprême de la vie. Le cosmopolitisme apparaît.

Or, comme aucun esprit n'est capable de construire une pure utopie et que toujours il est ramené à une forme politique du monde contemporain, que va-t-il advenir à notre Antisthène ? Le semi-barbare en réaction contre la cité grecque et la civilisation athénienne, se met instinctivement à regarder du côté des barbares, c'est-à-dire des Perses. N'y trouve-t-il point ce qu'il rêve : un empire qui s'étend sur les peuples les plus différents, un cosmopolitisme monarchique ? Et le voilà qui devient monarchiste. Mais, comme à ce moment la royauté achéménide est loin d'être un modèle, Antisthène s'attache à la figure de ce Cyrus que Xénophon idéalise et dont il présente l'empire aux Hellènes un peu comme Platon leur présente la cité parfaite. Il est logique, d'ailleurs, que le cosmopolitisme cherche à se concrétiser dans une monarchie universelle. N'avons-nous pas, avec son fils, l'internationalisme, la dictature du prolétariat et l'empire des Soviets ?

Diogène reprend la pensée d'Antisthène et la pousse plus loin. Ce que nous en savons vient de son homonyme Diogène Laërce. D'après celui-ci, c'est celui-là qui, le premier, se serait déclaré citoyen, *politès*, non pas d'une cité, mais du monde, *cosmos*.

La secte des cyniques est surtout agissante au IIIe siècle avant notre ère. Ses adhérents parcourent la Grèce avec le bâton et la besace des mendiants, tiennent des discours publics, des prédications morales. Leur ascétisme a d'autant plus de succès et frappe d'autant plus les imaginations que l'on est fatigué de l'hyperculture. Il se produit alors en Hellade un mouvement de retour à la nature, comme il s'en produira au XVIIIe siècle en France et dans toute l'Europe, et pour des causes analogues : besoin de vie simple, nostalgie de l'âge d'or, regain de primitivité. Les cyniques ne disparaîtront pas de si tôt. Au IVe siècle de notre ère, l'empereur Julien écrira encore contre eux. Peut-être n'ont-ils pas été sans influence, au moins indirecte, sur la vie chrétienne des premiers temps. Edouard Zeller, à qui nous devons un ouvrage de base sur l'histoire de la philosophie en Grèce, les nomme « les capucins de l'antiquité ».

II

La seconde direction, et la plus importante, que prennent les esprits, c'est celle du retour à la monarchie.

On y revient toujours quand on a successivement usé toutes les autres formes.

Telle sera, en effet, la suprême expérience que les Grecs vont faire, ou plutôt que les Macédoniens vont imposer aux Grecs.

Et pourtant, la monarchie était devenue bien étrangère à la cité. Aristocratique, oligarchique ou démocratique, peu importe : la *polis* n'existait que par et pour les hommes libres, les citoyens ; elle ne respirait que par l'exercice de leurs droits politiques. Jamais ces citoyens n'auraient compris, admis qu'un des leurs, réunissant en lui tous les pouvoirs, se fût avisé de les gouverner, même au nom d'un droit héréditaire. Les deux rois de Sparte sont là pour nous montrer ce que les Hellènes ont fait de la monarchie lorsqu'ils ont daigné la conserver. Ce qui explique l'impossibilité de l'institution royale, c'est la petitesse même de la cité où tous les citoyens se connaissent, se surveillent, se jalousent : l'esprit des petites villes. A quoi il faut ajouter que l'expérience de la tyrannie avait achevé d'inspirer aux Hellènes le dégoût des monarques. Hérodote, en son cinquième livre, au paragraphe 78, nous en apporte le témoignage : « Sous les rois, » dit-il, les Athéniens n'étaient à la guerre supérieurs à aucun » de leurs voisins ; délivrés des rois, ils devinrent de beau- » coup les premiers. Ils ont donc prouvé par là que, privés de » liberté, ils n'agissaient qu'à contre-cœur, comme lorsque » l'on travaille pour un maître. Libres, chacun s'est mis à » l'œuvre avec ardeur. »

Voilà ce que l'on pensait de la monarchie au Ve siècle. Pourtant, avec lenteur, un changement se dessine. Malgré leur préjugé antimonarchique, jamais les Grecs, jamais les Athéniens n'ont oublié les anciens rois. Comment cela serait-il possible ? Les poèmes homériques, leur Bible, ne cessent de les représenter comme des chefs héroïques à la guerre, prudents dans leurs affaires, paternels dans leur gouvernement. L'enseignement maintient cette tradition, l'idéalise, la fait passer d'une génération à l'autre. Tous les rois ne furent

donc pas mauvais ; il y en eut de bons, de légitimes ; on rencontra même des princes qui, à l'exemple de Thésée, s'étaient servi de leur pouvoir afin de protéger leurs sujets et de leur garantir les libertés. Cette idée de la royauté reste longtemps inactuelle, confinée dans la sphère de la poésie et des légendes. Mais, sitôt que s'affirme la décadence de la *polis*, et surtout de la *polis* démocratique, la royauté commence de rentrer en faveur.

M. Pohlenz voit dans l'individualisme du IVe siècle un terreau propice à l'idée royale. La théorie qui proclame le droit du plus fort, voici qu'elle entre dans la pratique. Comme à la Renaissance, des hommes apparaissent, dont la puissante et ambitieuse personnalité s'affirme contre la foule, contre la religion et la tradition, franchit tous les obstacles, étouffe tous les scrupules. Alcibiade n'est point seul de son espèce : de ces « fils de rois », pour emprunter cette expression à Gobineau, il y en a beaucoup dont le modèle semble être l'Etéocle d'Euripide dans *Hélène* « Je monterais si je le pou» vais, jusqu'aux lieux où se lèvent les astres, je descendrais » dans les abîmes de la terre, pour posséder la royauté, la » plus puissante des déesses. »

L'individualisme compris de la sorte provoque l'ambition politique. On avait aussi l'exemple de Périclès lui-même, qui s'était imposé comme prince à la démocratie athénienne, et je rappelle cet aveu de Thucydide : « Le gouvernement popu» laire subsistait de nom, mais on était en fait sous la domina» tion d'un chef. » Cette dictature de l'intelligence et de la confiance n'était point encore la monarchie, mais elle y pouvait conduire par cette forme dégénérée, la tyrannie.

Or, c'est précisément par opposition à la tyrannie que la monarchie va gagner du terrain. Il suffit, pour le constater, de se rappeler l'enseignement politique, et de Socrate, et de Platon, et d'Aristote. Il y a trois formes légitimes et saines de gouvernement, la royauté en tête ; il y a trois formes illégitimes et malsaines, la tyrannie en queue. Si de ces trois dernières formes la tyrannie est le pire, n'est-ce point parce qu'elle est la corruption de la meilleure, la royauté ? Celle-ci prend donc une valeur morale. Sans doute, on en demeure à la spéculation. On ne va point jusqu'à proposer d'instaurer la monarchie ; ce que l'on cherche, c'est la meilleure cité, comme fait Aristote qui la place au point d'équilibre entre l'aristocratie et la démocratie. Néanmoins, on en arrive à regarder la royauté comme une solution possible. Les doctrines y mènent : celle de Socrate qui proclame la nécessité

de remettre le pouvoir aux mains des seuls compétents — peut-être n'y aura-t-il qu'un seul compétent : celle de Platon qui instaure la dictature des philosophes — peut-être n'y aura-t-il qu'un seul philosophe. Platon, d'ailleurs, penche de plus en plus vers la monarchie constitutionnelle. Je viens de parler d'Antisthène. Aristote, lui, ne va pas si loin ; mais il fut le précepteur d'Alexandre, il dut s'exiler à cause de ses sympathies macédoniennes ; dans sa *Politéia* il redonne à l'idée royale, tout de même, un contenu.

Plus dégénèrent ensemble, et la démocratie, et l'aristocratie, plus le désordre s'installe à demeure dans les cités grecques, plus on constate l'impuissance des Hellènes à établir entre eux une entente solide et une paix durable, plus aussi se fait fort le besoin d'un arbitre suprême. Cet arbitre, c'est le roi, père et pasteur du peuple, garantie de ses libertés, premier serviteur de l'Etat. On s'aperçoit de ce changement au vocabulaire de l'époque. Alors que *turannos* revêt d'une manière définitive le sens péjoratif qu'il n'avait point à l'origine, *basileus* est un terme que l'on emploie avec respect, car on y voit l'expression d'une légimité. Après avoir pris une valeur morale, voici que la royauté y ajoute une valeur sociale : l'idée de protection.

Comme l'observe M. Pohlenz, les Grecs, entraînés à la rhétorique, ont toujours aimé les parallèles. La comparaison entre la tyrannie et la royauté devient un thème à la mode. Elle sert aux nombreux Hellènes que l'on trouve alors comme précepteurs auprès de souverains ou de futurs souverains. Ainsi, dans son dialogue intitulé *Hiéron*, Xénophon enseigne à Denys le Jeune le mal que fait le tyran et le bien que fait le roi. Nul doute qu'Aristote n'ait repris devant son pupille un tel parallèle, si instructif pour l'héritier d'une grande couronne.

L'Hellade classique est alors entourée de monarchies ou de tyrannies grecques : Chypre, Syracuse, l'Epire, Phères et la Thessalie, enfin la Macédoine. Ce sont les gouvernements d'une Hellade, moins pure, certes, parfois à demi-barbare, mais plus jeune, et qui a l'avenir pour elle. Et ce sont des gouvernements forts : à la fin des guerres du Péloponèse, qui avait arrêté les Carthaginois ? Ce Denys l'Ancien, ce Denis le Tyran pour qui toute l'Hellade n'éprouvait — officiellement — que de l'horreur.

Enfin, une autre aspiration, un autre mouvement ne pouvait manquer de profiter à l'idée monarchique : le panhellénisme. Les faits ont démontré que l'union, sinon l'unité des

Grecs, il n'était plus possible de la réaliser, comme au temps des guerres médiques, par l'entente de Sparte et d'Athènes, de la puissance maritime et de la puissance militaire. Il ne restait qu'un moyen : la monarchie. Seulement, ce furent les Macédoniens qui surent l'employer. Ils imposèrent à la vieille Hellade, et à leur seul profit, une solution qu'elle s'était révélée incapable de faire passer de la théorie à la pratique. Philippe réalisera, malgré les Grecs, malgré Athènes, l'unité de l'Hellade : Alexandre fondera l'empire cosmopolite dont Antisthène avait rêvé. Tant il est vrai que l'on ne peut arrêter une idée lorsqu'elle est juste et que les faits lui donnent raison. On peut la retarder dans sa marche, mais c'est au prix des plus grands malheurs.

III

Quelles idées, quelles opinions agitent le monde grec au moment où entre en scène l'« homme qui vient », Philippe de Macédoine ?

Philippe est un de ces génies politiques dont l'apparition ne provoque pas seulement des guerres, mais jette encore le trouble dans les consciences. Le propre de ces génies est d'imposer par la force, au profit de leur ambition, une solution nécessaire. Parce que les meilleurs esprits la savent depuis longtemps nécessaire, il en est qui se rallient au conquérant à cause de l'idée, mais il en est d'autres qui se dressent contre lui à cause de la violence. Le tragique, en de telles circonstances, est de voir des patriotes défendre avec héroïsme un passé contre un avenir. Napoléon, qui fut un de ces génies, disait qu'en temps de révolution, il était plus facile à un honnête homme de faire son devoir que de le connaître. Cette pensée, comment ne point l'appliquer aux Athéniens qui se trouvaient alors en face de Philippe ?

Il y avait trois attitudes à prendre : ou être contre Philippe, ou être pour lui, ou être pour l'idée et se servir de Philippe afin de servir l'idée. La première fut celle de Démosthène, la seconde, d'Eschine, la troisième, d'Isocrate.

Je ne m'arrêterai point à Eschine, sinon pour dire qu'il fut un médiocre bien doué, qu'il eut le mérite d'être constant dans sa politique, mais qu'on a tous les droits de mettre en

doute son intégrité. L'accuser de trahison serait aller trop loin : reconnaissons simplement qu'il se rendit suspect.

Quant à son rival et adversaire, Démosthène, il prit, comme on le sait, le parti le plus difficile et l'attitude la plus héroïque. Il se mit devant la démocratie athénienne, face à Philippe, de telle manière que M. Cohen a pu écrire : « C'est » à l'énergie d'un individu et non d'une société que se heurte » le Macédonien. » Démosthène ne connut que sa patrie, ne voulut connaître qu'elle. Sa vie agitée, tragique — d'abord celle d'un politicien, puis celle d'un chef, enfin celle d'un héros — n'est point exempte de défaillances : elle n'en reste que plus humaine. Démosthène est un Clémenceau avant la lettre. Cela est si vrai que Clémenceau, dans sa retraite, écrira une vie de Démosthène. Elle a paru chez Plon en 1926. Le Français se regarde soi-même dans le miroir de l'Athénien, il se raconte en le racontant. « Démosthène n'a triomphé » qu'après sa mort... Il voulut jusqu'au bout : c'est tout ce » qu'on peut dire... A travers tout il sentit qu'il n'y avait pas » de défaite pour les grands cœurs. Ainsi lui fut épargné le » tressaillement du doute au spectacle affreux d'une vie » d'idéalisme précipitée au gouffre des causes perdues. »

IV

Pourtant, je ne vais parler que d'Isocrate.

* * *

Je ne fais pas l'histoire de la Grèce. Je ne cherche, dans ce chapitre, qu'à établir une transition entre l'époque de la cité et celle des empires, plus exactement un raccord entre la dernière période — l'hellénique — de celle-là et la première — l'hellénistique — de celle-ci. Ce raccord, cette transition, je les trouve dans la pensée d'Isocrate, non dans celle de Démosthène où il n'y a qu'une fin.

Auprès du second, le premier fait assez humble figure. Quand on lit Isocrate après avoir lu les grands discours de Démosthène, c'est musique de chambre succédant à concert d'orgues. Démosthène éclipse Isocrate, c'est un fait. C'est tout de même une injustice.

Pendant longtemps, depuis la Renaissance, on ne vit dans Isocrate qu'un maître de rhétorique et un professeur de morale. Ses idées politiques se cachaient derrière son style. Quand les modernes commencèrent d'y prêter attention, ce fut à un moment où toute l'admiration se portait sur Athènes, sur sa démocratie et sur leur défenseur, Démosthène, à un moment où l'on regardait encore les Macédoniens comme des barbares. Il était facile d'écraser Isocrate sous le poids de Démosthène, et l'on ne s'en fit point faute. Dans sa thèse sur *Les idées politiques d'Isocrate*, thèse que la société d'édition « Les Belles-Lettres » a publiée en 1925, M. Georges Mathieu énumère les juges et leurs jugements. Isocrate « a été regardé » comme un pur rêveur n'ayant aucun sens des réalités poli- » tiques ni aucune action sur l'histoire de son temps. « Naï- » veté », « candeur » sont les termes les plus favorables dont, » pendant toute la seconde moitié du XIXe siècle, on a qua- » lifié l'attitude politique d'Isocrate. Blass ne croit pas que » son action ait été grande dans l'histoire de la Grèce, et s'il » l'en excuse, c'est qu'il attribue le même défaut à tous les » orateurs attiques. Gomperz, plus sévère encore, ne voit en » lui qu'un pauvre esprit et parle de sa « réelle nullité ». » H. Ouvré lui aussi juge Isocrate un penseur superficiel dont » toute l'habileté consiste dans l'arrangement des périodes. » Avec plus ou moins de force, c'est là l'opinion qui a contri- » bué à prédominer en France, et les plus récents historiens » de la Grèce, M. Cavaignac et M. Jardé, sont extrêmement » sévères pour Isocrate : idées banales, sans action sur la poli- » tique, telle est selon eux la caractéristique de son œuvre. »

Il fallut attendre le commencement de notre siècle pour que les historiens et les hellénistes revinssent peu à peu à l'auteur du *Panégyrique*. Le mouvement partit d'Allemagne où, depuis longtemps, Droysen, l'historien d'Alexandre, avait rouvert la cause. En 1905, Lenschau écrit (M. Mathieu cite toutes les références) : « Pendant qu'un homme comme Iso- » crate, avec ses tendances macédoniennes décidées, passait » pour l'ancienne histoire comme le type du beau parleur » sans saveur et sans force, l'érudition actuelle reconnaît en » lui le premier publiciste des Grecs, le seul esprit qui, en » opposition avec les praticiens de la politique, possédât vrai- » ment l'intelligence de la situation, l'écrivain dont les ouvra- » ges sont indispensables à quiconque veut comprendre l'his- » toire grecque au IVe siècle. »

Cette réaction était nécessaire, mais les savants d'outre-Rhin commirent leur faute habituelle : ils exagérèrent, et

pour des motifs pas toujours scientifiques. Le panhellénisme d'Isocrate leur plaisait par des analogies, il est vrai, fort lointaines, avec le pangermanisme ; on lui savait gré de ses sympathies pour la Macédoine, cette « Prusse des Balkans ». Ainsi, après vingt-deux siècles, la politique intervenait encore pour ou contre Isocrate qui se voyait tour à tour victime d'un préjugé défavorable et d'un préjugé favorable. Que l'on ne dise point, après cela, que le passé est loin de nous !

Il y a donc une « question d'Isocrate ». Aussi doit-on être reconnaissant à M. Mathieu d'avoir su la reprendre et surtout la résoudre en toute impartialité, avec pièces à l'appui. Sans camoufler notre Athénien en homme de génie, sans dissimuler ses défauts, le professeur français nous révèle l'intérêt de son œuvre et la force de ses idées : il restitue à l'homme la place exceptionnelle qu'il occupait au milieu de ses contemporains ; il nous fait mesurer toute l'influence qu'il a exercée : il n'y a pas seulement Isocrate, il y a les isocratiens.

* * *

Né en 436, Isocrate est le fils d'un riche industriel d'Athènes. Son père fabriquait des instruments de musique. Il se ruina mais il eut le temps de faire donner à son fils une longue et complète éducation. Isocrate a bien dépassé la trentaine lorsque, jugeant qu'il en sait assez, il se met à utiliser les connaissances acquises. Il n'a pas été le disciple de Socrate, mais l'a connu et a subi son influence : socratique est sa préoccupation essentielle, l'éducation morale et le rattachement de la politique à la philosophie. Il débute, pour gagner sa vie, par être logographe, c'est-à-dire chroniqueur, poète épique en prose, et par composer des plaidoyers pour des avocats. C'est l'éloquence qui surtout l'attire. Par malheur, sa voix est faible et il souffre de timidité. N'osant affronter la tribune, il ouvre une école afin d'enseigner l'art qu'il aime. Il y reçoit gratuitement les Athéniens mais il fait payer fort cher les étrangers ; bonne politique : il répand ainsi ses idées en Athènes tout en instruisant une élite étrangère. Son école devient célèbre dans le monde grec ; les disciples qu'il s'y forme seront plus tard rois, généraux, hommes d'Etat, écrivains. Isocrate se crée partout d'illustres et utiles relations. En même temps, il compose ; il est vite reconnu comme le maître d'un genre : l'éloquence d'apparat. Il gagne enfin de l'argent. Sa vie se confond avec son

enseignement, sa pensée et ses œuvres. Il meurt presque centenaire, quelques jours après la bataille de Chéronée, en 338. On a prétendu qu'il se laissa périr de faim pour ne pas survivre à la défaite de sa patrie : rien n'est moins sûr.

Par ces quelques détails on voit sur quel type d'homme se modèle Isocrate. Il est un intellectuel. Il ne croit qu'aux idées. « Pour lui, écrit M. Mathieu, l'idée est aussi importante » que l'action ou, plus exactement encore, elle est par elle-» même une action suffisante, et dès qu'elle a été exprimée » de façon convenable, elle ne peut manquer de porter tous » ses fruits. » Isocrate est donc un idéaliste. On ne saurait dire qu'il ramène toute l'existence à la pensée, mais nul n'a poussé aussi loin que lui la confiance dans l'efficacité de la pensée. Par là se révèle son optimisme, qui est le fond de son être. Optimiste, Isocrate l'est jusqu'à cette candeur propre à beaucoup d'intellectuels en face des hommes et de la vie. Sans beaucoup de discernement, il s'enthousiasmera pour tel ou tel personnage. Il croira que l'on sert ses idées et ne verra pas que l'on s'en sert. Il ne comprendra jamais que l'on ne le comprenne pas et s'en étonnera tout en s'en désolant. Il éprouve le plus grand mépris pour tout ce qui est matériel, pour la supériorité physique, l'athlétisme, la violence. Il accorde au style une place prépondérante : il est, dit Quintilien au livre X de son *Institution de l'Orateur,* « si » exact dans sa composition que ce soin extrême est un » défaut qu'on blâme en lui ». Il est même un de ces écrivains qui mettent de l'art pour l'art jusque dans les sujets les plus graves, les plus douloureux, jusque dans leur manière de discourir sur les malheurs de la patrie. Timée disait qu'il lui avait fallu pour composer son *Panégyrique* plus de temps qu'Alexandre n'en avait eu besoin pour conquérir l'Asie ; il y aurait travaillé, selon Plutarque, dix ou quinze ans. L'abbé Barthélemy, qui nous a tracé dans son *Voyage du jeune Anacharsis* un portrait à la fois ironique et bienveillant d'Isocrate, est sévère pour l'écrivain : styliste sonore, réduisant son art au seul mérite de l'élégance, asservissant péniblement ses pensées aux mots, évitant le concours des voyelles avec une affectation puérile, n'ayant d'autre objet que d'arrondir les périodes. Il est vrai que cet excellent érudit ne fait que reproduire les jugements de Denys d'Halicarnasse, de Cicéron et de Quintilien, jugements qui sont entachés de quelque pédanterie. Isocrate est un artiste de la prose, et ce mérite ne lui sera point ôté.

Surtout n'allons point prendre pour un sophiste cet adver-

saire des sophistes. Il y a une grandeur dans Isocrate : son inébranlable fidélité à sa propre pensée. Durant un demi-siècle, jusqu'à sa mort, il a combattu pour la même cause : de plus célèbres n'en peuvent dire autant. Il est persuadé que lui seul a trouvé le remède aux maux dont souffre la Grèce, qu'il suffirait de l'appliquer pour qu'elle recouvrât le bonheur dans l'union et dans la paix. Qui possède des convictions veut convaincre. Ce vieillard vénérable, à la voix grêle — c'est ainsi que l'abbé Barthélemy nous le représente — est un timide courageux. Car il faut du courage, et beaucoup, pour soutenir une attitude opposée à celle de ses concitoyens ou, du moins, à celle de leur majorité, pour être Hellène avant d'être Athénien.

Du courage et surtout de la clairvoyance. Isocrate a su se mettre dans le sens des événements et les événements lui ont donné raison : quoi que l'on puisse penser, et de lui, et des événements, le fait est indéniable. Il s'agissait de choisir entre les événements et l'opinion : Isocrate a préféré ceux-là. Et voilà qui révèle chez lui un réalisme qui semble en plein désaccord avec son caractère. Mais combien de fois n'a-t-on point découvert, avec étonnement, chez les hommes les moins faits en apparence pour l'action — ceux que les politiciens et les gens d'affaires traitent, avec un dédain plus ou moins nuancé, d'idéalistes ou de purs intellectuels — un sens politique dont les professionnels de la vie publique et pratique se trouvent les premiers dépourvus ! C'est un réalisme, un bon sens sur les grandes dimensions. Or, il est souvent plus difficile d'avoir du bon sens sur les grandes dimensions que sur les petites ; tel qui gère à merveille sa maison ou sa commune se révèlera un déplorable ministre des finances, et tel qui raisonne droit en politique intérieure déraisonne dès qu'il s'agit de politique extérieure...

La force d'Isocrate était d'être sans fanatisme : il n'avait ainsi point d'écailles devant les yeux. Mais cette force était une faiblesse dans Athènes. Bien qu'il fût un citoyen consciencieux et un patriote ardent, il se sentait gêné aux entournures toutes les fois qu'il avait à s'occuper des choses athéniennes. Il s'est exprimé sur elles dans son *Aréopagitique*. Il s'y révèle démocrate critique et modéré, aristocrate de goût, traditionnel d'esprit : preuve en soit qu'il regrette le temps où l'Aréopage gouvernait la cité et voudrait y revenir ; mais on ne trouve dans ce morceau aucune idée politique de quelque envergure, voire de quelque nouveauté. C'est qu'il n'est pas dans son domaine. Son domaine, c'est la politique exté-

rieure, le monde grec. Quelque deux mille ans plus tard, la politique extérieure et le monde européen formeront celui où un Chateaubriand et même un Lamartine réussiront le mieux, celui qui attirera les jeunes romantiques. Pourquoi ? Parce qu'au temps des romantiques comme à celui d'Isocrate, la politique extérieure s'imposait, parce que les grands esprits vont naturellement aux grands problèmes, parce qu'enfin les intellectuels ou les artistes ont une sensibilité qui leur permet de capter les courants d'époque, avec le talent d'exprimer ce que tout le monde éprouve sans savoir le dire.

* * *

On comprendra mieux Isocrate si on le place entre Aristote et Platon :

Il est plus âgé que Platon, de six à sept ans. Il a le grand philosophe à la fois pour ami et pour concurrent. D'ailleurs, on découvre sans peine entre eux bien des ressemblances. L'un et l'autre sont des idéalistes qui travaillent à moraliser leurs contemporains et à réintégrer la pensée dans la politique, des patriotes que le destin d'Athènes préoccupe, des Hellènes qui font appel à l'union de tous les Hellènes, des artistes qui accordent, avec la différence de génie que l'on sait, une valeur démonstrative à la beauté de la forme. L'un et l'autre ont été empêchés, le premier par sa naissance, le second par sa complexion, de jouer un rôle dans les affaires publiques ; tous deux l'ont regretté parce qu'ils avaient de l'ambition et le goût de la politique, tous deux ont trouvé une compensation en éduquant la jeunesse et en philosophant sur la cité ; tous deux ont eu un programme, ont cherché dans le monde grec un homme, un chef qui voulût bien l'appliquer. Mais voici la différence, outre celle de grandeur et même d'opposition : Platon ne voit le salut de la cité que dans une réforme fondamentale, Isocrate propose simplement de réparer la vieille maison. Pour Platon, Athènes est au premier plan, pour Isocrate, le monde grec. Isocrate est fort inférieur à Platon, on ne saurait assez le redire ; mais il lui est supérieur par son sens de la réalité, de l'actualité, par des idées réalisables, par des vues moins hautes, mais plus étendues.

Isocrate diffère enfin de Platon en ceci qu'il ne croit point à l'utilité d'un Etat idéal. Il estime nécessaire de travailler avec ce qui est ; voilà qui le rapproche d'Aristote,

malgré la différence d'âge : une quarantaine d'années. Le Stagirite est l'homme d'une tout autre génération, puisqu'il est né en 384 et Isocrate en 426. Il n'en a pas moins subi, malgré une rivalité et quelques polémiques, l'influence du vieux maître. Elle se retrouve dans la *Politique* et dans la *Constitution d'Athènes*. « Il est vrai, écrit M. Mathieu, » que les rapports entre la pensée d'Isocrate et celle d'Aris» tote, bien que portant souvent sur des points très impor» tants, n'en laissent pas moins subsister entre eux un désac» cord essentiel. Aristote est avant tout un théoricien de la » cité et ne songe nullement à la formation d'un grand Etat » fédératif ou d'un grand empire. Le fait a été maintes fois » remarqué. En ce sens ses vues sont moins larges que celles » d'Isocrate, et il est curieux que le plus grand empire grec » ait été précisément réalisé par son élève. »

* * *

Une fois de plus, les vues larges se retrouvent au bénéfice d'Isocrate.

Quelles sont-elles, quelles sont ses idées directrices ?

Il y en a trois. Elles se ramènent à un syllogisme : l'union des Grecs est d'une nécessité vitale pour la Grèce ; le seul moyen de la réaliser, c'est que tous les Hellènes fassent ensemble la guerre à l'empire achéménide ; donc, leur devoir est de la faire, en se rappelant que leur supériorité de civilisation leur donne sur les barbares tous les droits.

Pour un Hellène, un tel raisonnement était irréfutable : formule simple, accessible à tous et qui se fixait dans la mémoire. C'est toujours avec de telles formules que l'on arrive à galvaniser les peuples. Le fâcheux, dans le cas d'Isocrate, c'est qu'il ne possédait point les poumons qu'il aurait fallu pour cela, ni les physiques, ni les moraux. Il arrivait à convaincre, non à enthousiasmer. Trop intellectuel pour agir, il ne savait qu'écrire, « plus propre à enseigner un jeune » athlète qu'à combattre lui-même, » note Quintilien. Son malheur fut d'avoir été pour ses propres idées un trop fragile support.

Il le sentait, aussi n'a-t-il jamais cessé de chercher un intermédiaire entre elles et la multitude. Ce qui est toujours dangereux. Quand on a ces idées et ce programme, on fait sa besogne soi-même ; on aborde l'obstacle sur son propre cheval, quitte à se casser les reins ; on ne se contente pas du

rôle de souffleur. On s'en contente d'autant moins que, dans les circonstances où se trouvait alors l'Hellade, l'action immédiate s'imposait.

Cette action, Isocrate était trop bon Athénien pour ne point désirer qu'Athènes en prît l'initiative, à la condition pour elle de renoncer à tout impérialisme, de se contenter d'une hégémonie, de se réconcilier avec Sparte, d'opérer enfin sa réforme intérieure.

Il était trop bon Athénien aussi pour ne pas être, peu ou prou, démocrate, mais il était trop clairvoyant pour se faire sur la démocratie attique la moindre illusion. Depuis la mort de Périclès, la cité se trouve incapable de fournir un chef à l'Hellade. C'est la raison pour laquelle Isocrate se tourne vers la monarchie. Avec cette réserve : il accepte la monarchie à la condition qu'elle respecte l'autonomie des cités et que, dans les cités, dans Athènes, la démocratie puisse, sous la protection de l'arbitre suprême, continuer de vivre. Pour parler le langage suisse, Isocrate est fédéraliste. Le roi ne doit être que le président héréditaire d'une diète, le commandant en chef d'une armée.

* * *

On a reproché aux idées d'Isocrate de n'être pas originales : on n'a pas vu que c'était là leur force. Leur auteur pouvait se réclamer d'une longue tradition.

Ses idées ont une généalogie glorieuse. Leur source jaillit d'Homère, de cette Iliade qui nous montre les Grecs unis pour faire la guerre à l'Asie, et unis par cette guerre. Ensuite, qu'est-ce que l'histoire d'Hérodote ? Un monument élevé à la gloire des Hellènes, vainqueurs des barbares parce qu'ils avaient su vaincre leurs propres querelles. La pensée fondamentale du grand historien est celle de la communauté grecque, communauté de religion, de civilisation, de langue, de race. « Hérodote, écrit M. Mathieu, est peut-être celui qui » a le plus habitué les Grecs à considérer comme naturelle et » inévitable la lutte contre l'empire perse. » Que chante Pindare dans la première *Pythique* ? Les jeux pythiques se célébraient à Delphes tous les quatre ans, en l'honneur d'Apollon ; mais Apollon, c'est le dieu de Délos et la ligue qui porte le nom de cette île devait assurer l'union des Grecs ; quant à Hiéron, roi de Syracuse, à qui Pindare dédie son ode, il est le triomphateur, à Cumes, des Phéniciens et des

Etrusques, « arrachant ainsi l'Hellade à la pesante servi- » tude ». Enfin, Eschyle, dans les *Perses*, n'adresse-t-il point un appel à ses auditeurs en faveur de la ligue de Délos ?

La guerre du Péloponèse, loin d'étouffer l'idée panhellénique, devait, au contraire, l'enraciner dans les meilleurs esprits. Athènes même connaissait une forte opposition à l'impérialisme démocratique de Périclès, une « opposition de » droite » qui prêchait la réconciliation et l'entente avec Sparte afin d'arriver à l'union qui seule pouvait sauver l'Hellade. Cette opposition, Aristophane en est le porte-parole. Je fais allusion à ses deux comédies : la *Paix*, *Lysistra*. Elles sont un réquisitoire à la fois comique et amer contre la guerre. La guerre, elle ne profite qu'aux démagogues et aux fabricants d'armes ; elle est fratricide ; elle est la cause que les dieux, par colère contre les Grecs, les ont abandonnés. « Ils ont installé la Guerre dans la demeure qu'ils occupaient » eux-mêmes, et lui ont donné tout pouvoir de faire de vous » ce que bon lui semblerait ; après quoi, ils sont allés aussi » haut que possible, afin de ne plus voir vos combats et de » ne plus entendre vos prières. » Pendant ce temps, la Guerre s'amuse tranquillement à broyer les cités avec un pilon, dans un grand mortier, de telle manière que, bientôt, il n'y aura plus d'Hellade. Il ne reste qu'une planche de salut : l'union panhellénique. *Panhellénès*, le mot se trouve dans la Paix, au vers 302. Le programme d'Aristophane est la fédération paysanne — car tout le mal vient des cités — avec partage de l'hégémonie entre Athènes et Sparte.

Isocrate était trop érudit pour ne pas connaître tous ces textes. Mais l'influence qu'il a immédiatement subie, est celle de Gorgias et de Lysias. Le fameux sophiste avait composé deux discours, un *Pythique* et un *Olympique*, plus une *Oraison funèbre* dédiée à la mémoire des Athéniens morts pendant la guerre. Nous avons perdu la première et la troisième de ces œuvres ; de la seconde, il ne nous reste que deux fragments. Nous savons que l'auteur y invitait les Hellènes d'une manière pressante à mettre fin à leurs discordes et à tourner leurs armes contre les Perses. Quant au célèbre orateur, Lysias, il sera plus tard, en 388, lui aussi, l'auteur d'un *Discours olympique*. Denys d'Halicarnasse nous en a transmis l'exorde et les idées : état lamentable de la Grèce, nécessité de l'union afin de lutter ensemble contre les tyrans et contre les barbares.

Isocrate se place donc à l'extrémité d'une série, et l'on voit ce qu'il doit à ses devanciers : ses propres idées.

* * *

Ce qu'il ne doit qu'à soi-même, c'est d'avoir vécu pour elles. Il n'a jamais cessé de les répéter, opportunément ou importunément, de s'en faire le propagandiste. Puis, comme il voulait, sinon agir, du moins faire agir, il a cherché l'homme.

Isocrate avait d'abord placé son espoir sur la tête de l'un de ses disciples, le stratège athénien Timothée. Il était le fils de Conon, celui qui, après avoir été vaincu en 405 à Aegos-Potamos par le spartiate Lysandre, avait fini par faire sa rentrée en vainqueur dans Athènes et en relever les Longs Murs. Timothée avait commencé par suivre les traces de son père. Commandant des forces navales, il avait gagné bien des partisans à la cause athénienne ; mais, à la suite d'un échec, il était tombé en disgrâce et avait dû s'exiler.

Alors, Isocrate s'était tourné vers le tyran de Phères, Jason. Ce chef suprême de la confédération thessalienne était sur le point d'établir son hégémonie sur toute la Grèce quand il fut assassiné. Jason est un précurseur de Philippe et d'Alexandre ; quant à ses idées, elles viennent d'Isocrate. Le philosophe avait réussi à l'influencer profondément ; aussi fut-ce un malheur pour lui que Jason disparût en 370.

Que faire ensuite ? Il commença d'écrire une lettre à Denys l'Ancien, mais le tyran de Syracuse mourut avant qu'elle fût terminée, car le trop soigneux Isocrate ne travaillait pas vite. Déçu du côté de la Sicile, l'Athénien s'en vint frapper à la porte de Sparte ; le vieux roi Agésilas vivait encore, il avait un fils, Archidamos ; c'est à lui qu'Isocrate proposa d'agir en médiateur au milieu des Grecs pour les entraîner, une fois unis, contre les Perses ; mais les événements contrecarrèrent son intervention.

Il avait donc échoué auprès de trois souverains. Malgré cela, il ne se découragea point. Comme, pendant ce temps, Athènes avait réussi à se fortifier, il revint à son point de départ, c'est-à-dire à elle : d'où ce discours *Sur la Paix* où il donne à sa cité natale des conseils de modération. On ne les écoute pas et la seconde ligue athénienne se dissout dans la guerre sociale.

C'est alors qu'entre en scène Philippe de Macédoine. Si l'Athénien Isocrate dépose entre ses mains son suprême espoir, c'est qu'il est assez clairvoyant pour voir en lui l'inévitable maître de la Grèce, mais c'est aussi pour lui donner

les mêmes conseils de modération. Entre Philippe et Athènes, en faveur de sa ville natale, Isocrate a bel et bien cherché à jouer un rôle de médiateur.

V

Mais le moment est venu d'aller aux textes, de laisser Isocrate lui-même exprimer ses idées.

* * *

Il les a exposées dans son *Panégyrique*.

C'est un morceau de cabinet que son auteur a soigné pendant des années. Discours fictif, publié et répandu en brochure vers 381. Le titre vient de Panégyrie. Les Panégyries étaient de grandes fêtes religieuses dont les plus célèbres, les jeux Olympiques, avaient lieu tous les quatre ans à Olympie. Comme elles réunissaient un vaste public, c'était pour les écrivains et les orateurs l'occasion de faire connaître leurs œuvres et de répandre leurs opinions.

Isocrate débute ainsi, et je résume :

Si les athlètes doublaient leurs forces, les autres hommes n'en tireraient aucun avantage : mais si un seul individu pense bien, ce peut être un profit pour tous. L'orateur ne se laisse donc pas décourager par le fait que, dans les fêtes et les concours, on ne récompense que les avantages corporels. Car il a des avis à donner sur la guerre contre les barbares et sur la concorde entre les Hellènes.

Il ne faut plus qu'il y ait de guerre intestine, si l'on veut sortir du désordre présent et, dans l'avenir, éviter les pires malheurs. Que les Hellènes se tournent donc vers leur passé ! « Les actions passées sont un héritage com-» mun pour nous tous, mais les exploiter à propos, penser » comme il faut à leur sujet et bien les mettre en lumière par » l'expression, voilà le propre des grands esprits. »

Le grand esprit, c'est lui : n'osant le dire, il le suggère.

Après avoir déclaré qu'il ne recherche point ses intérêts particuliers — ce qui est vrai — Isocrate constate que les Grecs se divisent en deux camps, celui de Sparte et celui d'Athènes. Le premier but d'une politique grecque sera donc de réconcilier les deux cités, de leur persuader « d'agir sur

» pied d'égalité, de partager l'hégémonie et, pour les avan-
» tages qu'elles désirent maintenant obtenir des Hellènes, de
» les prendre sur les barbares. Car il s'agit avant tout
» d'arrêter notre rivalité mutuelle pour faire en commun la
» guerre aux barbares. »

La main qu'Isocrate tend aux Lacédémoniens ne l'empêche nullement de penser et d'affirmer que le premier droit à l'hégémonie en Hellade appartient tout de même aux Athéniens. Le corps de son discours est une glorification d'Athènes. Ses droits sont nombreux. Elle est « reconnue » pour la plus ancienne, la plus grande et la plus renommée » de toutes les cités dans le monde entier ». Son peuple, de noble et pure naissance, est autochtone. Au moment des guerres médiques, alors que les Perses tenaient la plus grande partie de la Grèce, alors que les Grecs eux-mêmes se trouvaient en conflit entre eux et entreprenaient des expéditions les uns contre les autres, qui s'est préoccupé de l'intérêt général, s'est efforcé d'unir les Grecs, les a finalement conduits à la victoire ? Athènes. Il n'y a donc pas d'hégémonie plus traditionnelle, plus justifiée, plus utile à l'Hellade que la sienne. La première des cités grecques qui a fixé des lois, établi une constitution, c'est elle encore. Hospitalière à tous, juste envers tous, sûre dans ses relations, fidèle dans ses amitiés, elle exerce naturellement une hégémonie spirituelle. Suit un passage où Isocrate définit ce qu'il faut entendre par Hellène et hellénisme : « Notre cité a de tant distancé les » autres hommes pour la pensée et la parole, que ses élèves » sont devenus les maîtres des autres, qu'elle a fait employer » le nom des Grecs, non plus comme celui de la race, mais » comme celui de la culture, et qu'on appelle Grecs plutôt les » gens qui participent à notre éducation que ceux qui ont la » même origine que nous ». Isocrate donne ici une formule claire à une idée déjà répandue depuis longtemps.

Puis il fait appel à une élite de patriotes et leur propose pour modèles les grands chefs des guerres médiques. Qu'ils fussent Athéniens ou qu'ils fussent Lacédémoniens, « ces hom-» mes ne délaissaient pas les intérêts communs, ne profitaient » pas de la fortune publique comme si elle leur eût appartenu » en propre, tout en la négligeant... Ils regardaient leurs cités » comme des villes isolées, et jugeaient que la Grèce était » leur patrie commune. » Ce sont de tels hommes, de tels chefs qui ont vaincu et chassé les barbares. A leurs descendants de reprendre l'œuvre et de l'achever : panhellénisme.

Les barbares, d'ailleurs, ne sont guère à craindre : telle

est déjà la conclusion de Xénophon, dans sa *Cyropédie*. Si, de nouveau, ils se mêlent de nos affaires, si le Grand Roi est devenu notre arbitre, c'est de notre faute. En réalité, les Perses, amollis et sans discipline, ne sont point redoutables. Leurs satrapes agissent en perfides envers leurs amis et en lâches devant leurs ennemis. Le moment est venu de prendre l'offensive, moment qu'il ne faut point laisser passer. Si les Hellènes sont unis, ils seront invincibles.

* * *

Après le *Panégyrique*, le *Philippe*.

Trente-quatre ans d'intervalle séparent ces deux œuvres, trente-quatre ans durant lesquels les temps ont marché. Une génération est disparue ; à Leuctres, Sparte a perdu son hégémonie ; mais Thèbes qui l'a vaincue ne s'est pas montrée plus disposée qu'elle à servir l'intérêt général. Et le Macédonien, dont le prestige grandit, inspire encore confiance.

Le message que lui adresse Isocrate est en soixante-cinq paragraphes. Ce n'est plus un morceau d'apparat comme le *Panégyrique*, bien qu'il recommande la même politique. Le sujet impose un autre ton, plus simple, plus déférent, parfois jusqu'à la flatterie : style obligatoire, protocolaire — sans oublier que la figure favorite de la rhétorique grecque, c'est l'hyperbole. J'ajouterai que le *Philippe* sent déjà son vieillard.

L'idée centrale de ce message tient dans cette formule : « Soyez le bienfaiteur des Grecs, le roi des Macédoniens et » le maître des barbares. » Isocrate dégage son illustre interlocuteur de tout ce qui pourrait entraver sa liberté d'action. Philippe est si haut, si libre, si vainqueur qu'il peut faire ce qu'il veut. Il est supérieur aux Macédoniens en sa qualité d'Hellène, et d'Hellène dont la race est pure, dont l'origine est des dieux. C'est montrer qu'Isocrate regarde les Macédoniens comme un peuple intermédiaire entre les Grecs et les barbares, plus proche même de ceux-ci que de ceux-là. Ils forment l'armée de Philippe, cet instrument d'un roi grec mais indépendant de toutes les cités et qui ne s'est jamais compromis dans leurs querelles. Lui seul donc a l'autorité, le prestige nécessaire pour s'en faire le médiateur, devenir le restaurateur de l'Hellade. C'est lui laisser entendre que la Grèce ne veut pas d'un roi, qu'elle ne saurait supporter un maître, qu'elle n'a besoin que d'un arbitre.

On voit rien qu'à la manière dont Isocrate parle des cités, insiste sur la décadence de Sparte, montre son animosité contre Thèbes, quelle est son idée de derrière la tête : mettre Athènes en aussi bonne posture que possible en face du Macédonien. S'il se résigne à l'hégémonie de Philippe, il entend que le second rôle soit réservé à sa cité. Enfin, en déclarant que Philippe doit être le maître des barbares, il cherche à l'entraîner à la conquête de l'Asie. Le moment est propice : l'empire des Perses se trouve en pleine crise, sa faiblesse apparaît de tous les côtés.

Isocrate ne se contente point du *Philippe*. A maintes reprises, il adresse au roi de Macédoine des lettres pour lui rappeler sa mission et le rappeler à son devoir. Nous n'en avons conservé qu'une seule : la *Lettre II*. De deux ans postérieure au discours, elle est écrite à l'occasion d'une blessure que le roi avait reçue en 344. Son correspondant lui donne le conseil pressant de se ménager, car de sa vie dépend la réussite du grand dessein : l'union des Grecs contre les barbares. Que Philippe commence par la pacification de l'Hellade, se réconcilie avec Athènes, malgré les fautes dont elle est coupable ! Mais les dieux seuls ne commettent aucune faute.

L'intention d'Isocrate est de pousser Philippe à changer de politique, à prendre celle de la persuasion. Y a-t-il réussi ? Oui, répond M. Mathieu : c'est à la suite de cette lettre que devient sensible l'influence d'Isocrate sur la politique macédonienne.

Pour achever, je signale que plus tard, vers 342 ou 341, Isocrate écrivit au fils et successeur de Philippe, Alexandre, la *Lettre V* des éditions. Elle intéresse ses idées philosophiques et pédagogiques, nous renseigne sur son désaccord avec Aristote.

* * *

Veut-on maintenant connaître la pensée d'Isocrate sur la monarchie, que l'on prenne son *Exhortation à Nicoclès*, roi de Salamine en Chypre, son ancien élève !

Isocrate s'y attache à poser les lois de la royauté, ce que l'on a, dit-il, trop négligé de faire jusqu'ici. Quelle est la mission du souverain ? « Si son pays est malheureux, de » mettre fin à ses souffrances ; s'il est petit, de l'agrandir. » Toutes les affaires particulières, quotidiennes, que le roi apprenne à les diriger vers ces deux buts ! Qu'il apprenne

aussi à donner à son âme autant de soin que les athlètes en donnent à leur corps ! Suit une série de conseils sur les vertus et les qualités qui font le parfait monarque. Le premier est de cultiver les poètes et d'écouter les bons esprits : c'est déjà la théorie du despote éclairé, chère au XVIIIe siècle. Je relève que l'*Exhortation* eut un grand succès en Italie, au moment de la Renaissance. On la traduisit, on l'adapta : excellente occasion pour les humanistes d'adresser à leurs protecteurs princiers de flatteuses et lucratives dédicaces. Je note, rien que pour la France, trois traductions en la seule année 1544 : celle de Louis Maigret, celle de J. Brèche, celle de Macault.

Plus tard, Isocrate rédigea pour le même Nicoclès une contrepartie sur les devoirs des sujets à l'égard du roi. C'est une proclamation monarchique. La meilleure forme de gouvernement demeure la royauté : « Les oligarchies et les démo-» craties recherchent l'égalité entre tous ceux qui participent » à la vie politique. Sous ces régimes, ce qui est estimé, c'est » que chacun soit dans l'impossibilité de surpasser son voisin, » situation qui tourne à l'avantage des malhonnêtes gens. » La monarchie, au contraire, réserve la place prépondérante » au meilleur, la seconde à celui qui vient ensuite, la troi-» sième, la quatrième et les autres, conformément à la même » règle. » Les gouvernements absolus comprennent donc mieux que les autres la nature humaine, ils savent mieux choisir les hommes, mieux les employer. L'avantage de la monarchie sur les autres régimes est dans sa permanence et son désintéressement. Il n'est possible qu'à elle d'être un régime à la foi juste et doux. Comme elle n'a point à chercher toujours l'impossible qui est de plaire à des esprits divers et opposés — et c'est là le problème insoluble qui se pose à la démocratie — elle peut agir sans léser l'intérêt général, mettre de la suite dans son action. Ainsi, elle sera toujours prête à faire la guerre, elle ne se laissera jamais surprendre par les événements.

Tels sont les principaux arguments d'Isocrate. Leur intérêt est de résumer tout ce que l'on reprochait alors aux démocraties.

Déjà, dans l'Hellade antique se prépare et se dessine le mouvement qui aboutira en 1830, avec l'indépendance politique, à la monarchie. Hégémonie macédonienne, domination romaine, empire byzantin : il y a dans tout ce passé une longue tradition politique, celle du *basileus*.

VI

Mais le plus important pour nous dans ces idées dont l'auteur du *Panégyrique* et du *Philippe* s'est fait l'interprète, dans les événements dont il a été le témoin faute d'être assez fort pour en être un des acteurs, c'est d'y constater la lente cristallisation de l'idée européenne, d'y marquer le passage de la Protoeurope à l'Europe elle-même.

L'idée d'Europe a une origine ionienne. Autant que nous pouvons le savoir, elle s'est formée dans cet esprit d'observation et d'expérience qui est la marque propre des philosophes et des savants de la nature. Le nom auquel il faut s'arrêter est celui du grand médecin de Cos : Hippocrate. Il a fait école et sans doute procède lui-même d'une école : voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit des écrits qui portent son nom, il est malaisé et même impossible de discerner lesquels sont son œuvre personnelle. Un des plus célèbres est le traité *De l'air, des eaux et des lieux.* (J'en connais une traduction commentée, faite d'ailleurs, non sur le texte original, mais sur la version latine de Foèse, par Delavaud, ancien médecin des hôpitaux militaires, à Paris, chez Bossange et consorts, 1804 : je la signale parce qu'elle me paraît intéressante.) Pour en revenir à Hippocrate lui-même, sa théorie est celle de l'influence que le climat et singulièrement les conditions atmosphériques exercent sur l'homme, sa complexion, sa santé, ses mœurs, enfin son esprit. Je note en passant que la médecine actuelle manifeste de nouveau de l'intérêt pour ces problèmes. Les variations aussi fortes que fréquentes des saisons, les chaleurs excessives suivies de froids rigoureux, l'alternance des pluies et des sécheresses, le régime des vents, la qualité des eaux, tout cela n'a point laissé de provoquer une grande variété de forme et de corpulence. On le constate tant chez les Européens que chez les Asiatiques. Mais, alors que ceux-ci sont mous, insouciants, paresseux, même lâches, ceux-là sont d'un naturel plus sauvage, insociable parfois, belliqueux, courageux. Les Européens sont de haute taille, très propres au travail et à l'exercice. Ils ne sont pas faits comme les Asiatiques, pour supporter le gouvernement despotique des monarques absolus. Et voilà le début de cette théorie des climats que l'abbé Dubos reprendra en 1719 dans ses *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture,* que Montesquieu développera

dans l'*Esprit des Lois*, et qui aboutira au XIXe siècle à la théorie du milieu de Taine.

Il y a autre chose encore dans Hippocrate : la distinction physique et aussi morale entre l'Européen et l'Asiatique, la supériorité du premier sur le second. Je rappelle que l'école d'Hippocrate prend toute son importance vers 420 et qu'Hérodote achève son histoire vers 430.

Voici maintenant quelques lignes d'Aristote. On les trouvera au livre IV, chapitre sixième, de la *Politique :*

« Les peuples qui habitent les pays froids et les diffé-
» rentes contrées de l'Europe sont généralement pleins de
» courage, mais ils sont inférieurs sous le rapport de l'intel-
» ligence et de l'industrie. C'est pour cette raison qu'ils savent
» mieux conserver leur liberté, mais ils sont incapables d'or-
» ganiser un gouvernement et ils ne peuvent pas conquérir
» les pays voisins. Les peuples de l'Asie sont intelligents et
» propres à l'industrie, mais ils manquent de courage, et
» c'est pour cela qu'ils ne sortent pas de leur assujettisse-
» ment et de leur esclavage perpétuels. La race des Grecs,
» occupant les contrées intermédiaires, réunit ces deux sortes
» de caractères, elle est brave et intelligente. Aussi demeure-
» t-elle libre ; elle conserve le meilleur des gouvernements,
» et même elle pourrait soumettre à son obéissance toutes les
» nations, si elle était réunie en un seul Etat. »

Aristote place la Grèce entre l'Europe et l'Asie. L'Europe, à ses yeux, c'est l'Occident et le Nord barbares : le monde des Celtes et des Scythes avec, devant, l'Italie où grandit Rome et, derrière, les Germains que l'on ne voit pas encore. De par sa situation géographique et son climat tempéré, l'Hellade a pu réussir la synthèse de l'intelligence asiatique et de la force barbare. Ce qui la prédestine à dominer impérialement, et l'Europe, et l'Asie. Mais à une condition : que les cités apprennent enfin à s'unir en un seul Etat ! Aristote entend une confédération permanente avec une autorité à son sommet : ici se retrouve l'influence d'Isocrate, sans parler d'autres influences puisqu'il s'agit d'un courant d'idées. Cependant, l'Hellade est moralement plus proche de l'Europe que de l'Asie. Pourquoi ? Ce n'est pas seulement parce que celle-ci est l'ennemie héréditaire des Hellènes, que l'empire des Perses est le seul danger extérieur qui les menace, mais avant tout pour cette raison morale : les barbares ont en commun avec les Hellènes le courage et l'esprit de liberté.

Ce n'est donc point forcer le sens du texte que d'y voir

l'expression d'une parenté entre les Grecs et les barbares. C'est la notion d'Europe qui est en train de se préciser.

* * *

Elle se précise contre l'Asie : on ne se définit qu'en s'opposant.

La différence entre l'Europe et l'Asie a commencé par n'être aux yeux des Grecs que géographique. Au début de son premier livre, Hérodote termine ainsi un passage, que je cite entièrement dans mon premier volume, celui où il recherche les causes lointaines du conflit entre les Grecs et les Perses : « Les Perses... regardent l'Asie comme étant à eux, » avec tous les peuples barbares qui l'habitent, et ils tiennent » l'Europe et le monde grec *(Hellènikon)* pour un pays à » part. » Il en résulte que, pour eux, la Grèce et l'Europe forment un tout.

De cette différence géographique allait sortir une opposition politique.

Sa première manifestation est la guerre de Troie. Les Hellènes y voient l'origine des guerres médiques, la justification de toute politique « expansionniste » en Asie, la victoire du panhellénisme. Si les Grecs ont réussi à vaincre les Troyens et à s'emparer d'Ilion, c'est parce qu'ils avaient réussi à s'unir. Le mot *Panhellénès* se rencontre pour la première fois dans l'Iliade, au vers 530 du second chant, celui où Zeus envoie un songe au roi Agamemnon, où le poète énumère les vaisseaux. Il y est dit qu'Ajax, bien que de faible taille, l'emportait par sa lance sur les Panhellènes, soit sur tous les autres Grecs. Pour Isocrate, la source du panhellénisme se trouve donc dans le poème homérique. C'est ce qu'il va développer dans son *Hellène*, un peu avant 380.

Surviennent les guerres médiques. Désormais, les Grecs savent qu'entre eux et l'Asie l'opposition est irréductible. Il y a en face l'un de l'autre deux mondes que la politique, la civilisation, l'esprit séparent plus encore que la géographie ne le fait. Cette conviction est la source du sentiment européen. Sans doute, il est encore dans les limbes. Mais Isocrate va s'essayer à l'en faire sortir. Comment, c'est ce que nous montre M. Arnaldo Momigliano dans son étude : *L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei* ; on la trouvera dans la *Rivista di filologia d'istruzione classica*, édité par Chiantore à Turin, volume de 1933, page 477 et suivantes.

* * *

L'originalité d'Isocrate n'est point tant, et j'y insiste, d'avoir eu des idées à lui que d'avoir su exprimer celles des autres, capter un courant. L'idée qu'il a de l'Europe était celle de son milieu, de ses contemporains.

Idée vague. Qu'en dit M. Momigliano ? « Il est à retenir » qu'Isocrate fut, non seulement pour nous, mais de fait, le » premier qui ait insisté sur ce point. De toutes manières, il » est intéressant de noter tout de suite que le concept d'Eu- » rope se présentera dès le premier moment à lui sous une » forme que nous voudrions qualifier d'oscillante, caractère » qui lui restera. »

Pour Isocrate, à plus forte raison pour les autres, l'idée européenne est l'ombre de l'idée grecque. Si l'Hellène est le contraire du barbare asiatique, nécessairement l'Europe doit être le contraire de l'Asie. Mais cette Europe se réduit-elle à la seule Grèce dont elle ne serait que le synonyme, l'expression métaphorique, ou l'Hellade et l'hellénisme s'élargissent-ils jusqu'à l'Europe ?

Ce qui parle en faveur d'un tel élargissement, c'est le sens qu'Isocrate et ses contemporains donnent à l'hellénisme. Notre Athénien vient de nous le dire formellement : le monde grec, ce n'est point une race, mais une civilisation ; « on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre » éducation que ceux qui ont une même origine que nous ». Donc, on peut devenir Grec par éducation, par adoption. La capacité de l'hellénisme est universelle ; on le constate à l'exagération cosmopolite, on le voit dans la tentative qu'osera faire Alexandre, d'helléniser le barbare ennemi, le Perse lui-même. A plus forte raison pourra-t-on faire entrer dans le *cosmos* le barbare ami, l'Européen.

Cet horizon, Isocrate ne peut que l'entrevoir. L'Europe, qu'est-elle pour lui et ses contemporains ? Un monde obscur, aux limites imprécises. Tout près, la Macédoine, intermédiaire entre la Grèce et la Thrace, l'Epire, intermédiaire entre la Grèce et l'Illyrie. Plus loin, les Scythes. La brume recouvre le reste. Voilà pour le nord et le nord-est. A l'ouest, l'Italie est en train de sortir de l'ombre ; Isocrate la connaît, il connaît aussi l'existence d'une Ibérie et d'une Gaule. Après ?

On trouve des colonies grecques au fond de la mer Noire ; on en trouve sur la côte ibérique, jusqu'au delà des Colonnes

d'Hercule. Entre ces deux groupes, la nouvelle Hellade de Sicile et d'Italie : c'est elle qui pourrait, de par sa position centrale, devenir le foyer de l'hégémonie grecque en Méditerranée. Et ne pas oublier Marseille. Chaque point où les Hellènes installent une factorie, germe d'une cité, établit un contact entre eux et les peuples indigènes. Leurs navigateurs sont déjà entrés dans l'Océan, la mer d'Irlande, la mer du Nord ; peut-être ont-ils déjà pénétré dans la Baltique. Leurs voyageurs ont poussé, par le Danube ou par le Rhône, jusqu'en Europe centrale, jusqu'au Rhin ; il est à présumer qu'ils se sont avancés jusque dans la Russie actuelle. Depuis longtemps, comme nous l'apprennent la préhistoire et la protohistoire, des courants d'échanges se sont établis entre eux et les barbares européens. Ces barbares sont pour eux une clientèle, les vastes terres qu'ils habitent derrière les montagnes, une zone d'influence. L'Europe dont les Hellènes connaissent aussi mal l'intérieur que les premiers explorateurs européens connaîtront celui de l'Afrique, l'Europe a pris tout de même, grâce à leurs marins, un contour. Elle est une grande colonie, un dominion en puissance. Isocrate, pas plus que ses contemporains, ne pouvait l'ignorer.

Aurait-il donc dans la tête, pour achever, couronner son programme, l'idée d'une conquête de l'Occident, comme Alexandre l'aura plus tard ? Il n'a qu'un seul but : convaincre le père d'Alexandre, l'entraîner à faire la guerre aux Perses après avoir opéré l'union des Hellènes. Aux yeux d'Isocrate, Philippe est le roi grec d'un peuple qui ne l'est pas. Son devoir est de faire une politique grecque, d'apporter aux Grecs une force barbare. Cette force, c'est l'armée macédonienne, mais aussi tout ce qu'elle peut entraîner avec soi d'alliés ou de mercenaires encore plus barbares : Thraces, Scythes, Illyriens, Celtes. Isocrate voit que les intérêts de la politique macédonienne dépassent, au nord, l'Hellade. C'est ce qui le pousse à élargir son panhellénisme jusqu'à une idée européenne. Car ce n'est pas seulement la Grèce, mais l'Europe qui a droit aux richesses de l'Asie. Bloc européen contre bloc asiatique. Isocrate cherchait des arguments : il trouve une idée.

* * *

Mais chez lui comme chez tous ceux qui partagent sa pensée, l'idée d'Europe est négative encore : l'opposition, la guerre à l'Asie. Aussi bien Isocrate s'en détachera-t-il, avec

d'autres de ses partisans et de ses disciples, après Chéronée, quand la politique macédonienne passera de l'hégémonie à la tyrannie et qu'aura sonné l'heure des désillusions. Malgré cela, dans d'autres esprits, l'idée est devenue positive.

Quand je parle d'autres esprits, je nomme un disciple d'Isocrate : Théopompe.

Il est né à Chios vers 380. Son père était riche ; mais, comme il appartenait au parti aristocratique, les démocrates le bannirent. Théopompe est donc élevé en exil. Vers 360, on le retrouve à l'école d'Isocrate. Il mène ensuite une vie agitée. Il parcourt le monde grec en donnant des séances oratoires. Il devient l'ami des rois de Macédoine, d'Alexandre qui le fait rentrer à Chios. La mort prématurée de son protecteur l'oblige d'émigrer à Ephèse, puis dans d'autres villes. Mal reçu partout, il se réfugie en Egypte. Où et quand Théopompe termina-t-il son existence ? On l'ignore.

Orateur, il connut un succès auquel Isocrate avait dû renoncer. Mais il fut surtout historien. Il rédigea une *Histoire grecque* en douze livres, continuation de Thucydide, et une *Histoire philippique*, en cinquante-huit livres, qui racontait l'histoire de la Grèce entière, de l'année 362 à la mort de Philippe en 336. Nous avons perdu presque toute l'œuvre de Théopompe. De l'*Histoire philippique*, nous ne possédons que des fragments.

Plus infatué de soi-même que son maître Isocrate, le disciple abuse encore plus que lui de la rhétorique : dans Théopompe il y a pompe, aurait dit Victor Hugo. Ses mérites sont de s'être livré à un immense labeur, d'avoir fait un sérieux effort d'érudition, d'avoir acquis de vastes connaissances, de posséder de la finesse, du sens critique et du sens politique, enfin, malgré ses défauts, de s'être haussé, comme écrivain, jusqu'au style.

Tout cela est bel et bon : en quoi notre rhéteur historien nous intéresse-t-il ?

Théopompe est demeuré fidèle à la dynastie macédonienne et à sa politique. Il a sur Isocrate l'avantage de pouvoir s'exprimer avec plus de franchise, d'avoir vu plus de gens et plus de choses, de connaître mieux la vie et de s'être trouvé plus près des affaires.

Or, parmi ces affaires, il y a, au premier plan, la politique macédonienne.

Théopompe est loin d'ignorer sa tendance à s'étendre au nord, dans les Balkans. Il est trop intelligent pour ne pas voir tout de suite que cette tendance ouvre la possibilité

d'une extension presque sans limites en Occident. Il en vient donc à se demander, maintenant que Philippe est maître de la Grèce, libre de ses actions, si l'avenir ne serait pas du côté de l'Occident plutôt que du côté de l'Orient, si, au lieu de partir pour la conquête de l'Asie, il ne vaudrait pas mieux opposer à l'empire asiatique des Perses un empire européen.

Le disciple d'Isocrate aboutit donc à une conclusion opposée à celle de son maître. Elle ne se trouve pas moins en puissance dans les idées de celui-ci. Théopompe n'a fait que la dégager.

* * *

Je m'en voudrais de donner à tout cela trop d'importance. Ce ne sont que des théories. Elles n'ont fait que traverser quelques cerveaux. Elles n'ont jeté que des lueurs. Elles correspondent à un bref moment de l'histoire hellénique. Mais, comme le dit M. Momigliano, leur importance vient de l'importance que possède le moment.

Changement d'époque. Celle de la cité se termine, celle des empires commence. Elle commence avec l'entrée du Macédonien Alexandre en Orient. Elle va se poursuivre avec les Romains. Que vont-ils édifier ? D'abord un empire méditerranéen, puis un empire d'Occident. Après quoi, Charlemagne fera l'Europe. Le mouvement est parti d'Occident : il y est revenu après avoir fait le tour de la Méditerranée. De la Macédoine, par Rome, à Aix-la-Chapelle.

CHAPITRE X

La recherche de Dieu :

La religion grecque, des croyances primitives à la cité des dieux

Toute nation, toute civilisation repose sur un principe spirituel. Il est son « meilleur moi », son âme. De lui s'élève la ligne de force par laquelle, dans un effort de transcendance, elle cherche à se relier au monde suprasensible, à l'absolu, au divin. Dans chaque nation, chaque civilisation, l'on trouve, en effet, une idée de l'homme et de l'univers, une **recherche des fins, un besoin d'éternité.**

Quel est le principe spirituel sur lequel la Grèce antique, l'hellénisme repose ? Quelle est la ligne de force qui s'en dégage, et jusqu'où la voit-on monter ? Quelle idée y trouve-t-on de l'homme et de l'univers ? Quelles fins ce monde grec, par l'intermédiaire de ses plus grands esprits, s'assigne-t-il à soi-même ? Voilà ce que nous avons encore à nous demander, si nous voulons atteindre le sommet de la pensée grecque pour y recueillir son héritage spirituel, à notre usage à nous, **hommes trop matériels d'aujourd'hui.**

Quand il cherche à se transcender soi-même, se situer dans l'univers, se relier à l'absolu, au divin, un peuple dispose de deux moyens, de deux câbles : la religion, la philosophie. Ces deux moyens, comment les Grecs ont-ils appris à s'en servir ? ces deux câbles, comment les ont-ils réunis **en une ligne de force ?**

I

La ligne de force une fois dégagée de tout ce qui la recouvre et de tout ce qui la fait dévier, on n'éprouve aucune peine à déterminer sa direction : la pensée grecque est à la recherche de Dieu.

C'est le but commun vers lequel religion et philosophie s'élèvent. Deux voies différentes, non divergentes. Malgré toutes les hardiesses que la philosophie grecque a pu avoir, elle demeure imprégnée de religion ; malgré son polythéisme et ses superstitions, la religion grecque demeure imprégnée d'esprit philosophique. L'esprit religieux enveloppe la philosophie, l'esprit philosophique imprègne la religion. Enfin, l'une et l'autre ont un caractère esthétique. On voit que, chez les Hellènes, nous sommes encore bien loin des dissociations et des antagonismes modernes.

Autant de raisons pour employer ici le mot de religion en un sens large. Mais il ne sera point un sens vague. Dans la préface de ses *Aspects ignorés de la religion grecque* — un petit livre qui date de 1925 et nous apprend plus sur son grand sujet que tel ouvrage gonflé d'érudition — M. Georges Méautis, professeur à l'Université de Neuchâtel, cite une phrase de Georges Lasserre : « Toute aspiration par » où nous nous dépassons est religieuse, toute négation active » et passionnée du bas, de l'intéressé, du vulgaire et du » médiocre. » Pour être moins nébuleux tout de même, je prends ici religion dans la première de ses étymologies possibles : *religare*, relier. J'y vois donc l'effort de relier l'homme à la divinité, que ce soit par le moyen des croyances ou par celui de la philosophie. Et voilà pour nous permettre de placer croyances grecques et philosophie grecque sous une même accolade. Religion grecque égale croyances et philosophie, prises dans leur direction générale et leur tendance commune.

A quoi donc les Hellènes cherchaient-ils à se relier ? A l'éternel. Dans un petit livre intitulé précisément *les Eternels*, Bruxelles, chez Dewit, 1936, M. Gaston Colle, professeur à l'Université de Gand, après avoir montré que les Grecs croyaient à l'éternité des corps célestes et à l'inaltérabilité du firmament, ajoute ce beau passage :

« Quand donc ils y laissaient errer leurs regards, ils

» croyaient réellement contempler l'Etre éternel. Et s'ils » croyaient cela, comment leur âme n'aurait-elle pas été sou- » levée alors par la grande émotion sacrée : le sentiment uni- » que, à aucun autre comparable, l'ineffable émoi de l'être » éphémère qui, tout étonné encore de l'existence, se sent » déjà mourir, et qui passant et mourant, aperçoit ou seule- » ment conçoit, dans le rapide éclair d'un instant, l'être qui » demeure, qui fut et qui sera toujours... Mais cela, n'est-ce » pas précisément, dépouillé de tout ce que les croyances par- » ticulières y ont successivement ajouté, le sentiment même » du divin, l'authentique sentiment religieux ? Les Grecs, du » moins, n'en pouvaient pas douter. Jamais ils n'hésitèrent » à appeler divin ce qu'ils considéraient comme éternel. » Toute leur philosophie, et même, très longtemps, leur » science, ne chercha à déterminer, au fond, qu'une chose : » l'être éternel, ce qui subsiste pendant que tout s'écroule, en » définitive l'être réel, seul réel s'il est vrai, comme l'avait » enseigné Parménide, que surgir du néant et y retomber » n'est concevable que des seules apparences. Eh bien ! sous » quelque forme que les penseurs grecs aient essayé de se » représenter cet être éternellement subsistant, matière ou » esprit, un ou multiple, depuis les Thalès et les Empédocle » jusqu'aux Platon et aux Aristote, ils l'ont tous appelé » Dieu. »

Quel est donc, pour les Hellènes, le contenu du mot *théos* ? Wilamowitz va nous répondre : « Dans tout où il y a » de la vie se trouve un vivant ; partout où se produit une » opération, se trouve un opérant et par conséquent un vou- » lant, tout ainsi que l'homme lui-même vit, opère et veut. » Car l'homme ne pouvait alors se représenter que par lui- » même ce qui était autre que lui-même. L'opérant et voulant » était pour lui tout-puissant, agissant sur le terrestre, élevé » au-dessus du devenir et de la mort. C'était le *théos*. »

II

Pour bien comprendre la religion des Hellènes — croyances et philosophie réunies — il est indispensable de se récapituler, en préliminaire, deux ordres de faits politiques et sociaux.

Premièrement, la société hellénique, de même qu'elle fut aristocratique à un degré que nous avons peine à comprendre, fut religieuse à un degré que nous avons encore plus de peine à nous représenter. La preuve, c'est que, dès qu'elle cessa d'être aristocratique et religieuse, elle commença de se décomposer.

Secondement, la société hellénique avait pour forme la cité. Mais la cité s'était fondée sur la religion. La religion était le ciment de son acropole et de son enceinte, le ciment de ses pierres vivantes, les citoyens. On était citoyen par l'admission au culte de la cité : c'est par cet acte religieux que l'on accédait aux droits politiques. Religieuses autant que sociales étaient les vieilles institutions gentilices. Les fonctions sacrées, civiles et militaires, loin d'être séparées, demeuraient nouées en un seul faisceau : qui en exerçait une, exerçait de droit les autres. On ne pouvait donc toucher à la religion sans ébranler du même coup la cité.

* * *

C'est pour avoir ignoré trop longtemps ces faits que l'on est arrivé si tard — après la littérature, après la philosophie, après l'histoire, après les arts — à découvrir la religion antique et à lui restituer sa place, la première. D'où vient donc cette longue ignorance ?

L'expliquer, c'est remonter aux origines du christianisme. A l'hostilité foncière, méprisante, persécutrice, que la société païenne opposait à leur morale et à leur foi, les chrétiens répondaient par une répulsion non moins violente. A leurs yeux, le paganisme était d'essence diabolique. Tout le moyen âge pensa de même. Survint la réaction humaniste. Elle se produisit contre le moyen âge, ou plutôt contre sa décadence, et prit comme point d'appui l'antiquité retrouvée. L'humanisme, chez ses représentants les plus extrêmes, fut anticlérical, rationaliste, naturiste ; il affecta souvent des allures païennes, mais il ne comprit point la religion antique et ne pouvait la comprendre : pour cela, il aurait fallu avoir le sens religieux, et ces esprits-là ne l'avaient plus ou ne l'avaient guère. Depuis longtemps, d'ailleurs, on ne voyait dans les croyances de l'antiquité qu'une mythologie inoffensive : jeu d'allégories ou décor conventionnel. A partir du XVIe siècle, mais surtout à partir du XVIIIe, la tendance fut de laïciser l'antiquité. On lui demandait la sagesse, non la

foi. Les platoniciens seuls gardèrent, grâce à leur maître, un certain sens de sa spiritualité. Au XIXe siècle, nous eûmes des néopaïens qui ne croyaient qu'à un miracle, le miracle grec, des esthètes qui n'avaient qu'une religion, celle de la beauté. Aux uns comme aux autres, le contenu religieux de la mythologie grecque demeurait lettre close ; à peine, de temps à autre, un grand poète comme Hœlderlin en avait-il l'intuition.

Dans ces circonstances si peu favorables, comment allait naître l'intérêt que l'on porte aujourd'hui à la religion antique ? Il n'a point attendu la fin du XIXe siècle pour se manifester. Et voici l'occasion d'établir une généalogie intellectuelle.

* * *

Comme toujours, les Grecs eux-mêmes furent les précurseurs. Le premier nom à citer est Hérodote : malgré sa foi en la supériorité absolue des Hellènes sur les barbares, il s'intéresse aux cultes orientaux, aux divinités égyptiennes qu'il cherche à identifier avec celles des Grecs. Pourtant, l'ancêtre de notre moderne, et imprécise encore, science des religions, c'est Aristote. Lui aussi, malgré la dureté de son préjugé antibarbare, s'intéresse aux arcanes et doctrines asiatiques : on le voit établir une comparaison entre le dualisme iranien et le dualisme platonicien. Dès sa jeunesse, il a médité sur l'origine de la religion : je fais allusion aux fragments qui nous sont parvenus de son dialogue sur la philosophie. Il s'efforce à remonter aux sources. Enfin, il possède une théologie qu'il définit « philosophie première » : enseignement du moteur immobile et des dieux visibles, les corps célestes.

Ses deux disciples, Théophraste et Eudémos, le suivent dans cette voie. Le premier est le successeur du maître à la tête du Lycée ; mais il ne suffit pas de voir en lui le continuateur scientifique d'Aristote, le psychologue qui observe la société grecque à cette heure d'embourgeoisement et de dissolution : il est pour nous le grand témoin de la piété antique. Le second est un esprit théologique. Aristote lui-même l'aurait engagé à écrire une histoire de la religion ; selon Usener, c'est Eudémos qui serait l'auteur des six livres sur l'histoire de dieux que l'on trouve au catalogue des œuvres de Théophraste.

Il est compréhensible que la philosophie grecque se soit

préoccupée de la religion à ce moment grave où elle avait pour mission de remplacer les croyances en train de s'évaporer. Tel est le cas du stoïcisme. Il donne une impulsion nouvelle aux études religieuses. En même temps, on assiste à ce réveil de la curiosité scientifique et historique, à ce débordement de l'érudition qui sont la marque de la période hellénistique. Apparaît alors l'école des mythographes. Le plus important est le stoïcien Apollodore d'Athènes. Il vécut vers le milieu du second siècle avant notre ère, surtout à Pergame, sous le règne d'Attale II. Son grand œuvre fut *L'Histoire des dieux*, en vingt-quatre livres. « Immense et » savant répertoire », nous dit Alfred Croiset, « où toutes les » traditions différentes mises en œuvre par les poètes et les » historiens, toutes les opinions même émises sur les dieux » par les philosophes, se trouvaient recueillies, classées, inter- » prétées allégoriquement selon la doctrine stoïcienne ». M. Kern y voit, lui, l'honnête tentative d'un grand savant, de fonder la religion de son peuple sur une base documentaire.

L'explication des dieux préoccupe donc les esprits, les préoccupera jusqu'au dernier souffle du paganisme. Trois théories en présence : le mysticisme qui cherche dans les dieux le divin, l'allégorisme qui traversera le moyen âge pour arriver jusqu'à nous (il n'est même pas encore rejeté d'une manière définitive), l'evhémérisme, ainsi nommé parce que son auteur est le Sicilien Evhémère. Il a vécu entre le IVe et le IIIe siècle : j'ai parlé de lui dans mon précédent volume. A ses yeux, les dieux furent des hommes que l'on a plus tard divinisés. Cette théorie dont le vieux poète Ennius se fera l'interprète passionné chez les Romains, connaîtra une vogue aussi étendue que durable. Elle se rattache au culte des héros. Elle est à la fois rationaliste et romanesque. Elle se complaît aux mythes mais elle a pour fond l'athéisme. Jusqu'à une date récente, l'evhémérisme a formé un des plus gros obstacles à l'intelligence de la religion antique.

Cependant, le christianisme inquiète le monde païen, l'autorité impériale. Pour lutter contre cette force envahissante et menaçante il ne suffit plus de la mépriser, de l'ignorer, de la persécuter. Ce qui s'impose, c'est de ranimer la religion des dieux, de la renouveler par l'intérieur. Tel fut l'effort de Plotin et de son disciple Porphyre. Dégager le sens profond des manifestations religieuses, dépasser la mythographie pour essayer d'atteindre aux sources de la vie spirituelle, tel sera le but du second. En réagissant contre l'evhémérisme, en « revalorisant » la théologie orphique, Porphyre a fait

accomplir à l'effort de comprendre la religion antique un progrès certain.

Le moyen âge ne s'intéressera point, et pour cause, à toutes ces croyances qu'il désigne d'un seul nom : idolâtrie. Quand il daignera s'en occuper, ce sera pour interpréter la mythologie selon la méthode allégorique, y puiser des symboles chrétiens. Soudain, au XIVe siècle, on a une surprise avec Boccace. Toute sa vie, ce grand précurseur de l'humanisme a travaillé à une œuvre intitulée *De genealogia deorum*. Ces quinze livres furent publiés après sa mort, contre la volonté de son auteur. Il s'est beaucoup documenté, bien qu'il ne sût guère le grec. Son explication demeure allégorique, mais, comme il est poète et conteur, les mythes et les légendes le retiennent. S'il n'apporte rien de nouveau, son œuvre posthume a trouvé de nombreux lecteurs : elle fut traduite en italien et en français. Boccace eut donc le mérite de réveiller un intérêt jusqu'alors plongé dans un profond sommeil.

Au XVe siècle le dominicain Giovanni Nanni, en latin Annius, de Viterbe, inaugure l'evhémérisme moderne. Il inaugure aussi la comparaison des dieux grecs avec les personnages de la Bible : cette réduction de la mythologie antique à l'Ancien Testament sera l'exercice favori des protestants humanistes, par exemple des grands savants hollandais Heinzius et Vossius. Quant au XVIIIe siècle, on sait ce que son rationalisme fit de la mythologie. Deux noms, cependant, méritent une mention honorable : celui de Joseph de La Barre (1688-1738), qui nous a laissé des *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion de la Grèce* ; celui de Nicolas Frèret (1688-1749), secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans les *Mémoires* de laquelle il a publié des études, alors nouvelles, sur les cultes de l'antiquité.

Comme on le voit, ce ne sera pas avant la fin du XVIIIe siècle et le commencement du XIXe, que l'intérêt pour la religion des anciens se réveillera sérieusement. La connaissance de plus en plus approfondie de l'art antique, l'extension des fouilles, l'étude méthodique des croyances populaires et les progrès de la préhistoire projetteront sur elle leurs lumières convergentes. Le mouvement du retour à l'antique et, en Allemagne, le nouvel humanisme dont les origines nous ramènent à Herder, Gœthe, Wolf, Heyne, Winckelmann, voilà qui formera le milieu propice. C'est de ce milieu que partira cette chaîne de savants qui feront de

la religion grecque l'objet de leurs travaux : Lobeck, dès 1829, puis les deux Müller, Carl-Ottfried et Heinrich Dietrich, enfin Welcker, Ursener et Ulrich-Friederich von Wilamowitz-Mœllendorf.

* * *

Servi par une connaissance des textes que nul n'a encore dépassée, ni même égalée, par une vaste érudition archéologique, par son amour de l'art grec, par son sens de la terre et du paysage hellénique, Wilamowitz est, en revanche, desservi par quelques gros défauts. Sa science qui s'étend jusqu'aux plus petits détails, est accablante. Il ne sait pas composer, distingue mal ce qui est essentiel de ce qui est secondaire. Type de l'érudit que les arbres empêchent de voir la forêt, il est aussi le type du professeur, qui abonde trop dans son propre sens, a des partis pris, ne souffre guère la contradiction. Il y a chez lui un junker autoritaire et cassant. N'empêche qu'il demeure un des plus grands hellénistes du monde contemporain, avec le Français Victor Bérard et l'Anglais Gilbert Murray. Son étude sur Héraklès est un chef-d'œuvre du genre et fait époque.

Wilamowitz a couronné une œuvre immense par un ouvrage : *Der Glaube der Hellenen*, qui parut à Berlin, Weidmann, 1931-32, en deux volumes. Le dernier est posthume : l'illustre auteur mourut au moment où il achevait. C'est toute une histoire de la pensée antique, celle des Grecs mais aussi celle des Romains, que Wilamowitz nous a donnée : ce qui nous montre bien que religion et philosophie demeurent inséparables. Autant que l'on peut s'en rendre compte, il a voulu rechercher l'origine du sentiment religieux. Son principal mérite est d'avoir éliminé l'interprétation mythologiste et naturaliste, celle dont M. Kern dit joliment : « On traitait la » source de divine, on cherchait la jeune fille qui laissait » couler le ruisseau : quant à l'eau elle-même, on se refusait » à y voir le véhicule de la divinité. » Or, c'est avant tout de l'eau que s'occupe Wilamowitz, c'est-à-dire du divin. Mais il n'a pas le sens du mystère et du tragique, ainsi que le montre sa violente et injuste réaction contre la théorie de Nietzsche.

Après *Der Glaube der Hellenen*, prennent rang trois œuvres capitales qu'il est intéressant de confronter avec celle de Wilamowitz :

La première est de M. Otto Kern : *Die Religion der Griechen*, en trois volumes qui ont paru à Berlin, chez

Weidmann, le premier en 1926, le second en 1935, le troisième en 1938.

M. Kern est un élève de Wilamowitz dont, en conclusion de son ouvrage, il fait l'éloge avec un enthousiasme qui n'exclut pas l'esprit critique. Il ressemble à son maître par la méthode. Mais il en diffère et il le dépasse par une plus grande finesse, par son sentiment de la poésie et de la mysticité. M. Kern achève de dégager la religion des Hellènes de cette mythologie qui fut si longtemps son masque. Enfin, son ouvrage est mieux composé que celui de son prédécesseur. Il y a encore trop d'arbres, mais de larges allées traversent la forêt.

L'œuvre de M. Kern est une histoire ; celle de l'helléniste suédois, M. Martin P. Nilsson, professeur à l'Université de Lund : *Geschichte der griechischen Religion*, se présente comme un gros manuel. Nous ne sommes pas encore en mesure de porter sur elle un jugement d'ensemble puisque, seul, jusqu'à présent, le premier tome a paru à Munich, chez Beck, en 1941, dans la collection *Handbuch der Altertumswissenschaft* de Walter Otto. M. Nilsson n'a pas voulu que son livre fût un nid de citations, comme il dit. Cela ne signifie point qu'il néglige les textes. Il en a réuni, en traduction allemande, les principaux au quatrième fascicule (1927) du *Religionsgeschichtliches Lesebuch* d'Alfred Bertholet, édité par Mohr, à Tubingue.

M. Nilsson s'écarte de Wilamowitz et souvent s'oppose à lui, en ceci qu'il accorde une importance fondamentale aux recherches préhistoriques et à la méthode ethnologique, donne un large développement aux bases de la religion grecque, restitue leur place historique aux mouvements mystiques et sentimentaux. La clarté n'est pas le moindre mérite de son premier volume : les idées directrices y sont toujours dégagées.

Enfin, voici une œuvre française : *Le Génie grec dans la religion*, dont les auteurs sont MM. Gernet et André Boulanger. Elle a paru en 1932, dans la Bibliothèque de synthèse historique. C'est un travail de grande valeur, construit sur une documentation abondante, jamais encombrante pourtant. On y trouve ce que les ouvrages précédents, même celui de Wilamowitz, ne nous donnent point ou du moins ne nous donnent que d'une manière insuffisante : l'âme et la vie de la religion grecque, l'essence de la piété hellénique, l'influence des idées.

III

De quoi fallait-il s'aviser, en effet, pour comprendre la religion des Hellènes ? de l'interpréter religieusement. Vérité de La Palisse : « La compréhension d'une pensée religieuse » ne peut être fournie que par celui pour qui la religion est » plus qu'un objet de recherches, » déclare avec bon sens Wilamowitz, dans son édition de l'*Héraklès* d'Euripide. C'était ouvrir la voie. Lorsque saint Paul prend la parole à l'Aréopage, voici, selon les *Actes des Apôtres*, son préambule : « Athéniens, en tout je vous vois plus religieux que » les autres hommes. Car, passant et regardant ce qui est » votre culte, j'ai trouvé même un autel avec cette inscrip- » tion : au dieu inconnu. » Cependant, lorsque l'apôtre pénètre dans Athènes, religion et philosophie sont déjà entrées dans leur processus de dissolution.

Plus religieux que les autres hommes, religieux à un degré suprême, même à l'excès (c'est tout cela que veut dire le texte de saint Paul), « la preuve en est que les ruines de » la Grèce antique sont surtout des ruines de temples : visiter » les plus beaux sites grecs, c'est faire visite aux dieux plus » qu'aux hommes ; et n'est-ce pas significatif que la demeure » du dieu, dans l'Athènes du Ve siècle, nous soit mieux » connue dans le détail de son aménagement que la demeure » de l'homme ? » Ainsi s'exprime l'abbé Dutoit, professeur au collège de Fribourg, dans une conférence faite durant l'hiver 1940-41 et dont j'ai le privilège d'avoir le texte sous les yeux.

La religion grecque n'a comme point de départ, ni révélation, ni credo. Elle ne se laisse pas systématiser en une théologie. Elle a toujours ignoré les grands fondateurs et les grands réformateurs — sauf, peut-être, Pythagore et Socrate, mais on les range parmi les philosophes : telle est du moins la tradition. Son histoire n'a fait surgir, ni un Bouddha, ni un Zoroastre, ni un Mahomet. Son caractère exclusif, puisqu'elle était une religion de cités, lui interdisait tout prosélytisme. Comme le dit M. Festugière, dans ses *Remarques sur les dieux grecs*, au numéro de décembre 1932 de *La Vie intellectuelle*, « elle est née de l'âme des Grecs, » des besoins religieux de cette âme. Elle a évolué, progressé, » en même temps qu'évoluait, que progressait cette âme.

» C'est ce qui en compose l'intérêt unique. L'histoire de la » religion grecque, de ses progrès, c'est vraiment l'histoire » des progrès de la pensée religieuse humaine. »

* * *

Voilà qui va nous permettre d'établir les rapports entre les croyances des Hellènes et leur philosophie.

L'origine est la même. Si les croyances sont nées des besoins religieux que ressentait l'âme des Grecs, la philosophie est née du besoin de résoudre les problèmes qui travaillaient leur esprit, dont le premier est l'origine de la vie et le second, celui de l'être éternel. Ici, on est en présence d'une constante humaine. Toute croyance cherche à s'appuyer, afin de prendre son élan, sur une base de vérités que, révélées ou acquises, elle puisse regarder comme des certitudes ; toute connaissance cherche à se suspendre à une foi sans laquelle elle ne parviendra jamais au faîte qu'elle se propose d'atteindre. Cela nous explique pour quelles raisons la religion grecque n'a point tardé à être dépassée par la philosophie, pourquoi enfin la philosophie grecque s'est achevée en théologie. La philosophie grecque, si on la prend dans ses quatre plus grands noms : Socrate, Platon, Aristote, Plotin, n'a-t-elle point demandé à la religion une forme pour contenir sa spiritualité ? « La religion des Grecs est un vase que » de nobles esprits ont rempli des plus pures doctrines : » telle est l'image dont se sert Théodore Gomperz, dans l'introduction de son célèbre ouvrage sur *Les penseurs de la Grèce, Griechische Denker.*

* * *

Pour bien suivre cette allure commune de la religion et de la philosophie, il faut reprendre la liste des avantages intellectuels grâce à quoi les Hellènes ont devancé les autres peuples, joué le rôle de précurseurs. Ce sont : la curiosité et la clarté d'esprit, le goût de l'étude et de la recherche, le besoin d'expliquer et de définir, enfin, la tendance à transcender et à universaliser les idées, à les ramener à l'unité.

Ces prédispositions, la géographie et l'histoire, la vie économique et la vie sociale nous les ont déjà, en partie, expliquées. C'est l'occasion de rappeler, en me référant à Wilamowitz, toutes les expériences que, durant cinq siècles,

les Hellènes ont dû faire avant d'arriver au sommet de leur civilisation. Dès la poussée dorienne, le Grec dut s'accoutumer à vivre et à penser périlleusement. Il y acquit l'amour du risque, du dépaysement, de la découverte, de l'aventure. N'oublions pas qu'il fut un pirate, un trafiquant, un colonisateur, qu'il s'est appelé Ulysse ou Jason.

D'où le rythme de la civilisation hellénique. Dans tous les domaines où elle cherche à s'étendre, elle procède à la manière des pionniers : lutte, conquête, défrichement ; puis on va plus loin, et l'on recommence, laissant derrière soi les cités que l'on a fondées. Le Grec ne possède, ni les moyens, ni le loisir, ni le désir d'être statique. Il est voué au dynamisme. Il apparaît dans l'histoire comme le peuple appelé à se débrouiller tout seul et à faire quelque chose de rien. Car il ne possède, au début, que peu de données. Il est pauvre et la Grèce est petite. Il se voit dans l'obligation de tout élaborer par lui-même : la cité, la loi, la morale, la musique, la poésie, les arts plastiques, la religion, la philosophie. D'où ce caractère architectural que présente l'ensemble de la civilisation hellénique. Artistique et rationnelle, fondée sur le nombre et la mesure, elle a pourtant une faiblesse : sa propension à l'artificiel, à l'individualisme et au déracinement.

IV

Nous avons fait le tour du sanctuaire ; entrons-y, mais avec respect.

Il est difficile de s'exprimer sur la religion des Hellènes en pleine connaissance de cause. « La matière est vaste : de » plus, elle est fragmentaire ; et elle est éparpillée : » ainsi s'expriment, dès leur introduction, MM. Gernet et André Boulanger. On a devant soi des croyances disparates, de provenances et d'époques diverses, et qu'il est mal aisé de ramener à l'unité. D'autant plus malaisé qu'il s'agit d'une religion non révélée dont l'origine se perd au fond de la préhistoire. Elle s'est développée sans avoir jamais eu pour base un enseignement écrit et obligatoire, sans avoir jamais subi non plus de réforme. Les changements se sont opérés d'une manière lente, imperceptible. Les Hellènes, si respectueux de la tradition, ont voulu tout conserver, le fétiche

ébauché à côté de la statue parfaite, et ils ont fini par tout mêler. D'où une complexité que l'on ne parvient guère à débrouiller. Enfin, lorsqu'il s'agit des origines, l'incertitude règne et toute explication ne saurait être présentée que sous bénéfice d'inventaire.

Comment parvenir à y voir clair ? Une seule méthode possible : la méthode historique.

La religion grecque est liée à la société hellénique. Loin de s'en dégager, elle ne cessera de se modeler sur les formes que cette société revêtira successivement : régime du clan, régime de la féodalité, régime de la cité, régime de la monarchie et de l'empire. Elle ne sera jamais une puissance qui saura se dresser en face de la puissance politique, comme le fera plus tard le christianisme. Jamais elle ne sera une Eglise ; toujours elle demeurera une fonction, et encore une fonction unie d'une manière si intime aux magistratures familiales et publiques, aux charges civiles et militaires, qu'il est impossible de l'en dissocier. Il existe bien un sacerdoce, mais il est contenu en d'étroites limites et je dirais qu'il est spécialisé ; il y a en plus des fonctions sacerdotales qui sont réservées aux pères de famille, aux magistrats. La religion, comme elle est sans base propre, subira toutes les vicissitudes, souffrira tous les malheurs du monde antique. Née avec lui, sa destinée sera de mourir avec lui.

Les étapes qu'elle va parcourir, seront donc celles de l'histoire politique et sociale.

V

La première a son point de départ dans la préhistoire. Elle nous conduit jusqu'au moment où les premiers Hellènes s'enracineront.

* * *

L'étape des croyances primitives. Elle est d'autant plus importante que ces croyances, loin de disparaître, éliminées par une religion supérieure, ne cesseront de l'accompagner comme son ombre. C'est d'elles, plus que des dieux mêmes, que se dégagera l'atmosphère que la religion ne cessera de respirer. Pour changer d'image, je dirai avec M. Nilsson

qu'elles sont le terreau où les dieux ont germé, d'où ils ont poussé : « Même s'ils sont arrivés à une vie indépendante, » c'est toujours dans ce sol qu'ils s'enracinent ».

Représentons-nous les ancêtres des Hellènes, tels que Wilamowitz nous les a évoqués dans leur lente descente du nord au sud, à travers les forêts et les montagnes de la péninsule balkanique. Mais n'oublions pas les vieilles populations qu'ils trouvent dans les territoires où ils vont enfin s'établir. Il est vrai que, faibles et peu nombreuses, elles ne comptent guère : elles seront, ou détruites, ou absorbées. Ce qui, en revanche, compte, c'est le monde égéen, ses croyances, les éléments religieux qui lui sont déjà venus de l'Asie. Les ancêtres des Hellènes sont des Européens, des Nordiques. De même que la civilisation grecque sera la résultante d'une rencontre, celle de leur force jeune avec la civilisation crétoise tout imprégnée d'influences asiatiques, de même et dès l'origine, la religion des Hellènes sera la résultante de deux éléments. Le premier, fourni par ce monde égéen et ces populations primitives, révèle une tendance affective et mystique : le second, apporté par la race conquérant aura un caractère rationnel, politique. On serait tenté de le dire, en simplifiant : le premier élément, c'est le divin, le second, ce sont les dieux.

* * *

Les croyances primitives de tous les peuples se ramènent à deux formes : l'animisme et l'animatisme. La première est la croyance à la survie de l'âme : d où le culte des morts et des héros : la seconde, celle en une nature animée : d'où le culte des puissances de la terre. Deux formes géminées : on ne saurait les diviser sans mutiler la religion.

Il est permis de le supposer : les tribus européennes qui, du Nord, sont descendues jusqu'en Grèce, ont apporté avec soi un animisme déjà rempli de souvenirs, de mythes héroïques et guerriers. Quand il s'agit d'une race conquérante dont les ancêtres étaient des pasteurs nomades et qui se trouve elle-même encore à l'état instable, le lien n'est pas la terre, mais le sang — par quoi entendre le sentiment d'une origine commune, la mémoire d'ancêtres communs. Nous avons là une source épique.

Mais ce qui doit nous retenir, c'est l'animatisme, j'entends la puissante et constante influence que la nature, la terre grecque exercera sur les croyances des habitants.

Cette présence s'impose à eux dans certains sites que leur aspect même rend déjà sacrés. Sénèque écrira, bien des siècles plus tard, dans une de ses lettres à Lucilius (*Epistolae*, IV, 12) : « Si tu rencontres un bois profond où de vieux » arbres, plus hauts que l'on n'en voit ailleurs, cachant le » ciel, forment une voûte sombre, alors la noblesse du lieu, » son secret, ce demi-jour épandu sur un si vaste espace, te » donnent le sentiment qu'une puissance divine est là : *fidem* » *tibi numinis facit*. Si, au sommet d'une montagne, quelque » caverne s'enfonce dans le rocher, œuvre de la nature et » non de l'homme, saisi, ton esprit commence à percevoir » quelque idée de la religion. Nous vénérons la source des » grands fleuves. Quand une rivière jaillit soudain, déjà » puissante, des entrailles du sol, nous plaçons là un autel. » Les fontaines brûlantes deviennent lieu de culte. L'opacité, » l'immense profondeur de certains lacs les rendent sacrés. »

Après Sénèque, Baudelaire nous rendra la même impression dans le premier quatrain du sonnet *Correspondances :*

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles :
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

C'est en de tels lieux que s'édifieront les premiers sanctuaires, se rencontreront les premiers pèlerins, se formeront les premiers initiés. Le hasard n'en a point fixé le choix, mais la présence de chênes dont le vent fait parler le feuillage, ou celle d'une grotte, entrée du monde souterrain, ou celle d'une source, ou d'un sommet isolé qui se couvre de nuages. Le divin s'est concentré là, ce divin que l'on rencontre partout, qui vous suit partout, que l'on découvre à l'intérieur de toutes les choses. En ces temps, comme le dit M. Robert Cohen, « l'homme vivait prosterné dans la terreur » de divinités mystérieuses et lointaines, dont il redoutait » d'autant plus la fureur qu'il n'en comprenait pas toujours » les subites manifestations ». Il éprouvait alors ce que les Allemands appellent dans leur langue si puissamment affective, l'*Urangst :* l'angoisse originaire qui vous fait penser à la mort et à ce qui vient après, qui pose le premier de tous les problèmes, celui de la destinée humaine. Se protéger contre ces redoutables forces, les conjurer, se les rendre propices, les appeler à son secours : tel devait être le geste spontané de l'homme. D'où les premières formules magiques,

incantatoires, les premiers sacrifices qui sont un bouquet de fleurs attaché à une branche, une coupe de lait déposée devant le seuil de la hutte, des fruits arrangés sur de la mousse près de la source. Car l'homme éprouve toute sa faiblesse au milieu de tant de périls qui, chaque jour et chaque nuit, le menacent. Le culte avec ses rites magiques pour chasser le mal et demander le bien, avec ses sacrifices et ses offrandes, est alors son seul moyen d'entrer en relation avec ces puissances à la fois naturelles et divines, même d'agir sur elles.

* * *

L'homme antique sent donc la présence du divin dans la nature. Comment va-t-il y trouver le dieu ?

« Tout ce qui entoure les hommes, écrit M. Keller, tout » ce qu'ils voient croître, devenir, agir, devient dieu parce » que l'on peut le penser vivant. Cela vaut pour les arbres » qui perdent leurs feuilles en hiver et en font au printemps » pousser de nouvelles, pour les cours d'eau qui apportent » rafraîchissement et nourriture aux campagnes altérées de » la Grèce, pour les sources, qui, vives et joyeuses, descen- » dent en écumant des rochers, pour la pluie qui tombe des » nuages, pour l'éclair qui jaillit du ciel sur la terre. Tous » ces phénomènes, on eut pour commencer de la peine à les » distinguer les uns des autres ; mais, dans chaque être » naturel qui, d'une manière ou d'une autre, s'agitait et se » mouvait, on a senti une puissance supérieure à l'homme. » C'est là-dessus que se fonde la religion, avant que l'on soit » parvenu à reconnaître le dieu comme tel. C'est l'impression » du surhumain. Divin est tout ce que l'homme est incapable » de faire par ses propres forces : voilà l'idée la plus haute » qui l'a porté à se représenter ce divin. »

Le Préhellène n'a point seulement cherché et trouvé le *théos* dans les plantes, les arbres, les eaux, le paysage : il l'a encore cherché et trouvé dans les animaux.

Car, en ces temps d'avant l'histoire, il avait avec le monde animal de tout autres rapports que nous, des rapports que nous aurions beaucoup de peine à comprendre aujourd'hui. Il regardait religieusement les bêtes : les domestiques d'abord, son ami et serviteur le chien, le bétail nourricier, le cheval rare et précieux, mais aussi les sauvages, les féroces, celles de la montagne ou de la forêt. Toutes sortes d'espèces peuplaient alors l'Hellade : le lion qui subsistera

encore à l'époque historique, l'ours, le chat, le lynx, le chacal, le loup, le sanglier. Des chèvres erraient par troupeaux dans les rochers — on en trouve encore dans le Péloponèse — des chèvres dont l'apparition subite était celle de Pan ou des satyres. Il devait y avoir aussi des bovins sauvages, avec de redoutables taureaux. Déjà les oiseaux migrateurs se donnaient rendez-vous en Hellade, les uns venant de l'Europe septentrionale, les autres de l'Afrique : hirondelles, cigognes, cygnes, oies et canards, mais aussi des ibis, des flamants, des pélicans. Et les oiseaux mystérieux de la nuit : la chouette d'Athéna. Et combien de reptiles, énormes lézards ou longs serpents ! Et combien d'insectes, abeilles faiseuses de miel, harmonieuses cigales ! Et combien de poissons étranges que les pêcheurs tiraient sur le rivage dans leurs filets !

Abondante, changeante, variée, tantôt propice à l'homme, tantôt périlleuse pour lui, comment toute cette vie animale n'aurait-elle point exercé sur les croyances une influence profonde ? On n'a point relevé en Hellade des traces certaines de totémisme, mais le culte des animaux y a pris une extension que l'on ne cesse de constater. Nombreux sont les dieux et les déesses dont les attributs, les épithètes, les noms même évoquent une origine animale. Un ours est la forme première de l'Artémis arcadienne, Zeus Lykaios a commencé par être un dieu loup. Tant il est vrai que dans la religion des Hellènes, rien ne se résignait à disparaître complètement.

La Grèce est la collaboration de la montagne et de la mer. Ces deux grands aspects de la nature ne pouvaient manquer, eux aussi, d'exalter les imaginations et déterminer les croyances. Les sommets des montagnes, ces faîtes harmonieux et majestueux à la fois, où il arrive que la neige persiste jusqu'en été, les regards des hommes pieux y voyaient le siège de divinités supérieures, inaccessibles. Mais bien plus impressionnants, jusques à en inspirer la terreur, sont les rochers entassés, les crevasses, les gorges, les cavernes aux bouches d'ombre, tous ces aspects obscurs qui, par leur contraste avec la fertilité des vallées et la luminosité de l'atmosphère, évoquent les ténébreuses puissances de la terre. Enfin, cette mer attirante et dangereuse qui pénètre partout, que l'on voit de toutes les hauteurs, qui ronge de trois côtés la presqu'île hellénique, qui se porte à la rencontre des Grecs pour les entraîner au loin dans le vaste monde, cette mer sans laquelle ils ne pouvaient pas vivre, cette mer toujours vivante elle-

même et toujours en mouvement, cette mer dont le sein respire comme celui d'une immense et mystérieuse divinité.

« La croyance aux puissances souterraines est en Grèce » d'une ancienneté primordiale, écrit M. Kern, plus ancienne » apparemment que la croyance au dieu du ciel. Elle est plus » près de l'homme primitif : ne voit-il pas toute vie jaillir » de la terre ? Elle est la mère de toute existence, c'est elle » aussi qui reprend les morts. Il est donc naturel à l'homme » de sentir en elle une personnalité féminine, de la compa- » rer avec sa mère à lui. Déjà Jacob Grimm nous a montré » avec insistance que, dans presque toutes les langues, le mot » qui désigne la terre est féminin, que la terre, par contraste » avec le ciel masculin qui l'entoure, est partout regardée » comme une force qui bénit, engendre et féconde. Plus » qu'aucun autre, son culte se trouve lié au pays lui-même. »

VI

Cette citation nous mène des croyances primitives à la seconde étape : l'enracinement.

A ce moment encore, la notion du divin reste vague, indéterminée. Nous savons par Hérodote, en son second livre, que les Pélasges sont demeurés longtemps sans donner de noms à leurs dieux. « Les Pélasges offraient tous les sacri- » fices en invoquant les dieux, sans désigner aucun d'eux » par un qualificatif ou par un nom personnel, car ils » n'avaient encore rien entendu de pareil. » L'être du dieu se confond avec la fonction du dieu : Hestia est le foyer lui-même, le premier Apollon est l'enclos, l'*apella*.

On le voit rien que par ces deux noms : les Hellènes se sont maintenant fixés dans cette terre à compartiments. C'est l'ère des villages, le temps où la *polis* n'est encore qu'un lieu de refuge sur une butte, au centre du pays. La religion prend alors la forme de ces cultes agraires dont on retrouvera les traces et les survivances jusque dans la religion de la cité. Fêtes rustiques, processions, repas en commun, sacrifices : telles sont les manifestations, encore très simples, de la croyance dans ces petites communautés agricoles.

Comme elles vivent de la terre, son culte est le centre de ce cycle. Il va rester le soubassement de toute la religion hellénique. On se représente la Grande Mère comme une déesse

de la montagne. Mais elle ne siège point sur le sommet, ainsi que le fera plus tard Zeus : elle habite dans l'intérieur, comme le montrent les monuments phrygiens. C'est en vain que les Olympiens chercheront à refouler cette vieille et populaire croyance : elle est trop forte, trop naturelle pour ne point persister. Elle trouvera jusqu'à l'apogée classique, des poètes pour l'exprimer. Dans les *Suppliantes* d'Eschyle le chœur invoque la Terre comme un enfant effrayé qui se blottit dans le sein maternel :

Otototoi
mâ Gâ mâ Gâ, bóan
phoberôn apotrèpé,
ôpâ, Gâs paî, Zeû !

Ces balbutiements effrayés veulent dire, selon la traduction Mazon : « Hélas ! trois fois hélas ! Terre Mère, écarte de » moi l'effrayant hurleur ! O père, Zeus, fils de la Terre ! » Dans les *Choéphores*, Electre adresse à Hermès cette prière : « Hermès souterrain, fais-moi connaître que mes vœux sont » agréés des divinités infernales qui règnent où mon père » habite, et de la terre elle-même, qui enfante tout, nourrit » tout et à laquelle tout retourne pour germer de nouveau. » Bien plus tard, à la période hellénistique, Théophraste a, dans ses pages célèbres sur la piété, défini ce primordial sentiment. La terre « est le foyer commun des dieux et des hom- » mes ; elle est notre nourrice et notre mère ; et nous qui » reposons sur son sein, il nous faut tous la chanter et l'aimer » tendrement comme celle qui nous enfanta ». On dirait que ces lignes, harmonieuses comme un petit poème, ont inspiré Bossuet lorsque, dans sa *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, il proclame avec sa magnificence habituelle : « La » société humaine demande qu'on aime la terre où l'on habite » ensemble ; on la regarde comme une mère et une nourrice » commune ; on s'y attache, et cela unit... Les hommes, en » effet, se sentent liés par quelque chose de fort, lorsqu'ils » songent que la même terre qui les a portés et nourris étant » vivants, les recevra dans son sein lorsqu'ils seront morts. »

* * *

En quoi tout cela nous intéresse-t-il ?

Dans le culte de la Terre Mère, nous avons la première source de la piété patriotique. Qu'est-ce qu'une patrie ? Une

terre et une histoire, un domaine et des pères. Mais le culte des morts n'est-il pas étroitement lié à celui de la Terre Mère ? Elle reçoit les morts comme elle reçoit les germes. Je cite MM. Gernet et Boulanger : « D'après une tradition qu'ils » savaient remonter au début de leur histoire, les Athéniens » semaient des graines sur le tombeau où ils venaient d'ense- » velir un mort ; et, en accomplissant ce rite, ils n'avaient pas » oublié qu'ils aménageaient le sein de la terre en sein mater- » nel ». Ainsi, les morts demeurent toujours vivants. Ils continuent de participer à la vie de la terre comme à celle du groupe auquel ils appartenaient. Ce culte des pères forme la seconde source de notre piété patriotique. Nos origines nous tiennent encore, nous tiendront toujours.

La terre et les morts : ces deux sentiments profonds, primordiaux, la pensée grecque, dans sa recherche du divin, va les sublimer :

Selon Wilamowitz, la Terre Mère prend tout de suite un caractère universel. Elle n'est pas seulement le domaine familial ou national, elle est toute la terre où vivent tous les animaux et tous les hommes. Comment ne point citer ici une oraison de l'Eglise catholique, chef-d'œuvre de briéveté latine : « O Dieu, qui as donné à tes fils ce globe pour le » cultiver, fais qu'ils n'aient qu'un cœur et qu'une âme, de » même qu'ils n'ont qu'une seule demeure ! »

Plus tard, le culte des morts va, chez les Hellènes se spiritualiser à son tour. Ils formeront une société divine, la société des bienheureux, des *macarès*, et ce vieux nom préhellénique indique bien l'ancienneté de la croyance. Ils feront leur séjour, non plus sous terre, mais à l'extrémité du monde, dans les îles Bienheureuses, et bientôt, on va leur assigner pour demeure le ciel. Toutes les fois que l'on rencontre les sentiments profonds de la religion grecque, on songe à Tertullien : *anima naturaliter christiana.*

VII

Mais nous voici à la troisième étape, celle de l'anthropomorphisme : la personnification des dieux. Elle correspond en histoire, à la féodalité, au régime de la race dominante.

* * *

La religion des Hellènes se construit comme une tour : étage sur étage, et le même soubassement. Car ses fondations resteront chtoniennes, de *Khtôn*, la Terre féconde. Ainsi sous ses formes les plus parfaites comme sous les idées les plus pures, on rencontrera le vieux terreau d'abord, puis, dessous, le tuf primitif.

L'un et l'autre étaient fertiles en croyances. Elles formaient un monde puissant, fourmillant, disparate de cultes, de rites, de pratiques magiques et de superstitions. J'emprunte à M. Nilsson une comparaison tirée de la forêt : on la trouvera dans l'introduction à la troisième partie de son ouvrage. Il y a les grands arbres, mais sous leurs branches croissent buissons et broussailles, arbustes et ronces, herbes et fleurs, mousses et champignons. Toute cette végétation se mêle et s'enchevêtre, jusqu'à former d'impénétrables fourrés. En Grèce, on ne rencontre pas seulement les grands dieux, on se heurte à chaque pas à une multitude innombrable de petites divinités dont on a trop longtemps méconnu l'importance. Pas un lieu qui ne possède la sienne. Cela va du simple fétiche — morceau de bois grossièrement taillé, amas de cailloux, rocher informe — jusqu'au sanctuaire, en passant par la colonne ornée de guirlandes. Mettre de l'ordre dans ce désordre s'imposait ; sinon, la religion aurait fini par perdre toute unité, en même temps que l'esprit religieux aurait dégénéré en paganisme sans substance. En un mot, la religion avait besoin d'être civilisée.

Ce n'est point que l'atmosphère manquât. Au contraire : le sentiment du divin avait gardé toute son intensité. Mais c'était une énergie dispersée, perdue. Il s'agissait de la recueillir, de la faire passer par un transformateur, de manière qu'elle puisse alimenter la vie des Hellènes à un moment où, sortant de la préhistoire, ils se mettent à édifier leur grande civilisation.

* * *

Le premier effort sera de concrétiser le divin.

Pour les Hellènes, le divin existe avant les dieux.

Qu'est-il donc ? Une force première, supérieure. Elle émane de toutes les choses. Chacune d'elles en est le support. D'où une division infinie de la force. Cette division empêchera longtemps les Grecs de s'en faire une idée générale : ce sera le travail des philosophes, de chercher à résoudre ce

problème. En attendant, le Grec n'entrevoit la force divine que derrière un voile.

C'est qu'elle n'est point dans sa religion ce qu'elle est dans celles de l'Egypte ou des Indes : une puissance magique à laquelle sont soumis les dieux et l'univers. Pour que cette conception pénètre dans le monde hellénique, il faudra d'abord que les recherches de ses savants et les spéculations de ses métaphysiciens aient préparé son esprit, puis que lui-même se soit ouvert aux influences asiatiques. Ce qui nous ramène à la fin de l'antiquité.

C'est pourquoi il serait prudent de ne point qualifier d'une manière trop rapide et trop simple la religion grecque de panthéiste. Arriver au panthéisme exige toute une éducation philosophique. La définition la plus générale de cette doctrine est que tout est dieu. Mais pour les Hellènes tout n'était pas dieu. Leur esprit était trop clair, trop réaliste pour noyer le tout dans l'un et l'un dans le tout — sans oublier que l'un et le tout sont des conceptions métaphysiques, non des idées religieuses. Le milieu asiatique était favorable au panthéisme, le milieu grec ne l'était point. Au lieu de perdre l'individu dans la masse, ce milieu le libérait, le mettait en relief ; au lieu de favoriser le vague de l'esprit et l'indétermination de la pensée, il stimulait le besoin de précision, de détermination. Dans ce pays de la lumière, le moindre objet devenait visible, attirait le regard, marquait sa place dans la perspective. Le Grec est un artiste : il a le sens de l'objet et de la forme, il possède l'art de la configuration. Il est aussi un observateur et un psychologue, il a le sens de l'être et du caractère. Ces qualités allaient le pousser à sortir de l'indétermination religieuse pour se représenter les dieux.

Et maintenant, à notre usage, une remarque :

Si, aux yeux d'un Hellène, chaque chose, même la plus petite, la plus humble, est un condensateur de la force divine, il en résulte que chaque chose a droit au respect. On peut en user mais il est interdit d'en abuser. L'abus des choses, de la nature devient vite un crime, un sacrilège à ses yeux : le crime de démesure est toujours puni par les dieux. Pour notre époque de totalitarisme et de technocratie, qui noie dans la masse la personne humaine et abuse scientifiquement de la nature, n'est-ce point une leçon à méditer ? Toute la distance est là, qui sépare les anciens des modernes. Comparés aux Grecs, nous sommes des barbares. Pis encore : des monstres.

* * *

Après celui de concrétiser le divin, le second effort des Hellènes sera d'humaniser les dieux.

Comment les Grecs y sont-ils parvenus ?

Par l'anthropomorphisme.

On ne sait, on ne saura jamais, ni où, ni quand l'homme s'est pour la première fois représenté la divinité à son image. La tendance est si naturelle, constante, que l'anthropomorphisme a dû se manifester d'une manière spontanée sur bien des points du globe. Comment l'homme pourrait-il se relier à l'éternel, entrer en communication avec le divin, le prier, se le rendre propice, si, à un moment donné, il ne parvenait point à l'avoir visible et vivant devant lui ? L'homme est un être mixte ; il est affectif et concret, en même temps que raisonnable. Mais pour que de raisonnable il devienne rationnel, pour qu'il se hausse à des concepts, à des idées générales, une longue éducation, une longue expérience lui sera nécessaire. En attendant, son sentiment religieux, né avec lui, exige d'être satisfait comme l'exigent sa soif et sa faim ; car il est d'autant plus impérieux qu'une civilisation trop intellectuelle ne l'a pas encore affaibli, étouffé. Or, satisfait, il ne pourra l'être que si le dieu se fait homme. On avère dans l'anthropomorphisme une aspiration profonde, un appel pathétique et parfois désespéré à une incarnation rédemptrice.

Le grand adversaire de l'anthropomorphisme, Xénophane de Colophon, ce philosophe éléate qui, en méditant sur Dieu, est parvenu à mi-chemin entre le panthéisme et le monothéisme, écrit dans un fragment en vers : « Les hommes » s'imaginent que les dieux sont nés comme eux, qu'ils ont la » même sensibilité, la même figure et le même langage » qu'eux. Et pourtant, si les bœufs et les lions avaient des » mains et pouvaient avec ces mains peindre et produire des » œuvres comme les hommes, les lions peindraient des figures » de dieux pareilles à des lions, et les bœufs, pareilles à des » bœufs, tant il est vrai que chacun se rêve son dieu à sa » propre image. » Voilà pourquoi « les Ethiopiens disent de » leurs dieux qu'ils sont camus et noirs, les Thraces, qu'ils » ont les yeux bleus et les cheveux roux ». C'est un argument contre l'anthropomorphisme, c'est aussi l'expression d'un besoin humain.

Il n'est plus possible d'affirmer que les ancêtres euro-

péens des Hellènes ont importé l'anthropomorphisme en Grèce. Le monde égéen le connaissait déjà. Il apparaît très tôt dans l'Asie-Mineure ; de là, il a dû exercer son influence jusqu'en Hellade. Quant à ses premières manifestations, on les a découvertes dans la civilisation créto-mycénienne.

La marche à l'anthropomorphisme fut lente et craintive. L'homme a commencé par se représenter son dieu dans son esprit. Son imagination lui a donné nom et figure, l'a fait parler et agir. Et cette imagination était vive : se rappeler la fantaisie des Grecs, leur goût des histoires merveilleuses, leur sens épique des mythes et des légendes, leur sens plastique enfin. Telle fut la première forme de l'anthropomorphisme : la forme mentale. Comment s'est-elle extériorisée ?

Selon M. Kern, cette extériorisation s'est faite de deux manières :

La première fut d'attribuer, peut-être sous l'influence de l'Orient, à certains animaux, les plus redoutables, quelque chose de l'homme : son visage, la partie supérieure de son corps. De là des figures mixtes comme les satyres et les centaures. Etaient-ce là de vrais dieux ou de simples démons, au sens grec ? Peu importe. Elles existaient, on le savait, on les avait rencontrées. Où et comment ? Je cite les deux tercets du *Chevrier,* un sonnet de Hérédia :

Ce trou d'ombre là-bas est l'antre où se retire
Le démon familier des hauts lieux, le Satyre ;
Peut-être il sortira, si nous ne l'effrayons.

Entends-tu le pipeau qui chante sur ses lèvres ?
C'est lui ! Sa double corne accroche les rayons,
Et, vois, au clair de lune il fait danser mes chèvres.

Quelle est la seconde manière ?

Au-dessus des démons, des monstres, des demi-dieux, de toute cette foule, émergent, comme des montagnes au-dessus des forêts denses et obscures, quelques grandes divinités. Elles ont plus de puissance que toutes les autres : donc, elles exigent plus de crainte et de respect. Comment se sont-elles manifestées ? Le frémissement d'un chêne à la haute frondaison, le chant d'une source, la voix d'un écho dans une gorge, des traces légères et presque invisibles sur l'herbe ou dans le sol : voilà par quoi elles ont révélé leur présence aux hommes pieux et attentifs. Elles l'ont aussi révélée par leur odeur, fétide et empoisonnée s'il s'agit des Erinyes venge-

resses, agréable s'il s'agit de Zeus ou d'Apollon. A la naissance du second, un parfum d'ambroisie emplit toute l'île de Délos ; le premier, selon l'Iliade au chant huitième, possède sur le faîte du Gargare un autel parfumé.

Les dieux donc se rapprochent de l'homme qui les cherche, mais ils demeurent encore insaisissables. Pour les attirer on les évoquera par leurs attributs : le culte du trône, par exemple, ou celui de la hache double, de la *labrys* crétoise. Le dieu est déjà tout entier présent, il n'a plus qu'à se rendre visible. L'y contraindre sera l'audace suprême de l'art.

* * *

Que découvre-t-on à la racine de l'anthropomorphisme ? L'esprit philosophique des Hellènes.

Un mystère les a toujours préoccupés : l'origine de la vie, la génération. Il a préoccupé d'ailleurs tous les hommes ; c'est pourquoi on le retrouve au centre de toutes les anciennes religions, de tous les paganismes, même les plus rudimentaires. A-t-on assez réfléchi qu'une religion non-révélée ne saurait avoir d'autre mystère que celui-là ? Elle part, non d'une réponse, comme la religion révélée, mais d'une question. Avec plus ou moins de conscience, suivant son degré de développement, elle est une recherche. C'est par ce caractère qu'elle se trouve plus voisine de la philosophie que de la théologie. Elle a des mythes et des symboles, elle ne saurait avoir une véritable théologie. En revanche, sous ces mythes et ces symboles, il est aisé de découvrir une sagesse. Il arrivera donc un moment où la religion non révélée ne suffit plus parce qu'elle est dépassée par la civilisation : alors, la philosophie prend la suite. Si une théologie est possible, c'est elle qui s'efforcera de la constituer, espérant par ce moyen ranimer la religion traditionnelle en la rendant acceptable aux esprits cultivés.

Ce que les premiers ancêtres des Hellènes avaient constaté, c'est donc le fait évident et mystérieux de la génération physique, celle des plantes, des animaux, des hommes. Leur esprit imaginatif et poétique les portait à se le représenter comme un drame : la naissance, le mariage et la mort.

Un drame humain, celui de leur vie à eux. Restait à le faire jouer par les dieux.

La première divinité à laquelle ils donnèrent forme et figure humaines, fut, on le comprend, la Terre Mère. Mais

elle exigeait un dieu père. A leur tour, ce principe mâle et ce principe femelle devait produire l'enfant. Alors, la famille divine est complète, et son histoire peut commencer.

Elle commence et va en se compliquant. La famille des dieux ne cesse de s'agrandir. Des généalogies fabuleuses s'établissent, des cycles de mythes se constituent. Sur un plan supérieur à l'homme, tout se passe comme dans la vie humaine. Bientôt, l'homme viendra se mêler au drame : les grandes familles, celles des rois et celles des chefs, se cherchent des ancêtres dans la société des dieux.

Il est intéressant de constater que les déesses ont précédé les dieux. C'est que la Terre Mère s'est dédoublée, multipliée. Chacun de ses aspects ou de ses attributs a pris la forme d'une déesse. Cybèle est la personnification de la nature sauvage, Déméter, de la terre cultivée. Peut-on voir dans cette préséance féminine une survivance du matriarcat ? Peut-être, mais on n'en a pas besoin pour l'expliquer.

* * *

Chemin faisant, nous sommes déjà entrés dans l'organisation mythologique.

Deux religions se trouvaient en face l'une de l'autre : celle du peuple, celle des maîtres.

Le problème qu'il s'agissait de résoudre était de les fondre en une seule qui fût proprement hellénique.

Au temps du régime politique et social que les historiens nomment la féodalité grecque, la solution n'était possible que par la suprématie de la religion des maîtres sur la religion du peuple.

De fait, c'est la première qui va imposer à la seconde le principe d'organisation dont celle-ci avait besoin.

Un principe hiérarchique, monarchique.

Les dominateurs ne pouvaient concevoir la société des dieux qu'à l'image de la leur. A l'origine, quand leurs ancêtres avaient commencé leurs migrations vers le sud et la mer, le régime était patriarcal. La fixation au sol, le développement de la civilisation qui allait en résulter, le transformèrent en un régime féodal. Au sommet, le roi, puis une aristocratie de princes, les chefs des tribus et des clans, enfin la classe des hommes libres, des guerriers. Les non-libres, ce sont les restes des populations soumises auxquelles on a bien voulu laisser parfois les avantages précaires dont jouissent

les colons attachés à la glèbe, plus la chiourme anonyme des esclaves, ces choses animées.

C'est à la ressemblance de cette société humaine que se constitue la société divine des Olympiens. Elle est soumise à un roi, père des hommes et des dieux : le monde a sa clef de voûte, son unité.

Comme la société des hommes, la société des dieux ne règne que par sa puissance. Sa volonté fait loi. Rien ne la distingue de la société humaine dont elle est, dans le ciel, le reflet agrandi. Rien, sauf une force irrésistible et l'immortalité.

Cette religion est l'œuvre d'une tout autre race que celle des vieilles populations préhelléniques. On le voit à ses caractères. Elle est simple et se ramène à un petit nombre de divinités ; elle n'a rien d'émotionnel, de mystique, rien non plus d'indéterminé ; elle est guerrière, non agraire ; elle est rationnelle et plastique ; elle est aussi politique et sociale, donc organisatrice. Religion d'hommes, elle affirme la prédominance du principe masculin sur le principe féminin. Elle connaît le Père, elle ignore la Mère. Quand le Père, Zeus, aura une fille, Athéna, il l'engendrera par le cerveau : tout un symbole.

La société des Olympiens forme un Etat. Le fait se trouve en Egypte et à Babylone. Mais voici l'original : loin de reproduire sur le plan divin ce qui existe sur le plan humain — comme en Egypte et à Babylone — cet Etat se trouve en opposition avec le régime politique de la Grèce. Ce régime va être, à l'époque historique, celui de la cité : l'Etat divin a un caractère national, panhellénique. Aristocratique ou démocratique, le régime éliminera la monarchie après l'avoir réduite à l'impuissance : l'Etat divin reste une monarchie absolue. Zeus aura bien des démêlés avec les autres dieux, mais il finira toujours par se faire obéir et jamais son autorité ne sera mise en cause. Il est vrai qu'aux vers 881-885 de sa *Théogonie*, Hésiode, après la victoire sur les Titans et sur les conseils de Terre, le fait élire par l'assemblée des dieux : cette manière d'arranger les choses au goût des Grecs demeurera sans effet.

Ce contraste entre la dispersion des cités grecques, leurs perpétuelles rivalités, leur impuissance à s'unir, et l'unité, si ce n'est toujours l'union, de la cité olympienne, porterait à croire que les Hellènes ont demandé à la religion ce qu'ils ne pouvaient pas demander à la politique et ce dont ils éprouvaient tout de même le besoin. Ils n'ont jamais été

capables de former une nation, ils ont tout de même réussi à se doter d'une religion nationale.

La société des dieux a cependant eu un modèle, mais c'était avant les temps historiques de la Grèce : la royauté mycénienne. Or, les Achéens sont des Nordiques. On retrouve dans leur monarchie qui s'étendait sur toute l'Hellade et sur un grand nombre d'îles, les mêmes caractères, les mêmes institutions que l'on retrouvera plus tard chez les Celtes et chez les Germains. On le voit rien qu'à leurs dieux : M. Nilsson le met bien en lumière dans la seconde partie, troisième chapitre, de son ouvrage. Zeus a, comme un roi goth ou franc, sa *Gefolgschaft* : les autres dieux. Poséïdon lui rend les mêmes services que le fidèle ou l'ami rend au seigneur qui l'entretient : par exemple, de lui atteler ses chevaux. Les Olympiens sont des princes que le roi réunit à sa table pour leur demander conseil, discuter avec eux des grandes affaires. Comme il y a une assemblée générale de tous les guerriers — le *Volksthing*, la *Landsgemeinde* — il y en a une de tous les dieux : on y convoque les petites divinités. Les vassaux reçoivent de leur souverain des terres en fief : de même chaque dieu reçoit de Zeus un domaine de la nature ou de la vie humaine. Les Olympiens se conduisent en grands feudataires : malgré toutes les marques de respect que le cérémonial exige d'eux lorsque paraît le roi, ils lui tiennent tête, se révoltent, cherchent même à le déposer, et Zeus comprend le premier qu'il faut les laisser quelquefois agir à leur guise. Enfin, la morale olympienne, fondée sur l'honneur et où l'on découvre une conception pessimiste de la vie, est une morale de guerriers.

Pourquoi tous ces détails ? Pour montrer que ce monde olympien est déjà un monde européen. Pour montrer aussi que cette religion est, de par sa forme monarchique et son organisation en cité, prédestinée à devenir impériale. Elle sera celle d'Alexandre, puis celle des Romains. Par là, comme aussi par la facilité avec laquelle elle saura s'annexer les autres dieux, elle tend, avec tout le génie grec et tout l'esprit romain, à l'universalité. Comme elle manque d'esprit religieux, comme elle se trouve incapable en soi de produire une morale humaine, elle suffira pour soutenir de grandes formations politiques, non pour emplir les âmes. Elle est le type de la religion d'Etat : c'est lui prédire qu'elle ne durera pas plus longtemps que l'Etat.

CHAPITRE XI

La recherche de Dieu :
La religion grecque, de la cité des dieux à la décadence

L'olympisme n'est pas toute la religion des Hellènes : il n'en est que la moitié. L'autre, ce sont les vieilles croyances.

Comment ces deux moitiés se sont-elles rejointes ?

Lorsque l'anthropomorphisme eut donné figure humaine aux divinités helléniques et préhelléniques, on se trouva en présence d'une multitude désordonnée.

Elle ne cessait de croître parce qu'aux dieux et déesses ne cessaient de s'ajouter héros et démons. Héros, démons, dieux, déesses, chacun avait son mythe, sa légende. Dans un passage célèbre de son second livre, Hérodote affirme qu'Homère et Hésiode furent les organisateurs des dieux : les premiers, ils les ont décrits, groupés en familles, leur ont attribué épithètes et surnoms, ont réparti entre eux les honneurs et les arts. Ce qu'il y a de vrai dans cette assertion, c'est que les Hellènes regardaient les œuvres des deux grands poètes comme des livres canoniques. Mais tout ce travail d'organisation est bien antérieur. Veut-on s'en rendre compte, que l'on étudie de quelle manière la religion olympienne a fait son entrée en Grèce, comment elle s'y est imposée, répandue. On a dressé une généalogie des dieux, on les a liés les uns aux autres par des cultes les plus différents. Des noces sacrées ont opéré la fusion entre eux et les vieilles divinités. Zeus s'est trouvé le fils d'un Titan, fils lui-même du Ciel et de la Terre. C'est ainsi que les deux religions

finirent par n'en former qu'une seule. Sans doute, la poésie et le récit épique y ont beaucoup contribué. Mais il est juste d'y voir l'œuvre de prêtres dont nous ignorons les noms et devons admirer le génie. Les voilà, les créateurs de la religion hellénique, malgré, encore une fois, l'éparpillement du peuple grec, son instabilité, le particularisme qui le divisait. Il dut y avoir des centres de vie religieuse. Lesquels, nous l'ignorons. Toutefois, nous en savons assez pour dire que le mouvement partit de l'Hellade septentrionale, singulièrement de la Thessalie et de la Boétie, de cette Boétie dont Hésiode sera originaire.

I

Mais déjà le monde grec est en proie à une longue crise : la quatrième étape, celle des grandes expériences. Comment vont-elles réagir sur la religion ?

* * *

A la fin de cette période, l'homme a cessé d'avoir peur des dieux. Je cite M. Cohen : « Le Grec... relève la tête, en » face des Olympiens profondément humanisés, tout proches » de lui. Il sait par cœur pour ainsi dire le tarif auquel il » convient de payer leurs faveurs : il connaît les moyens » d'apaiser leur courroux. Il n'ignore plus rien de leur ascen- » dance, ni de leur parenté entre eux, ni de leurs faiblesses » individuelles. Tout est clairement expliqué dans une mytho- » logie limpide, cette partie la plus originale, la plus vraiment » grecque de la religion nationale. »

Tout, sauf le mystère de la vie, le principe des choses. Les dieux sont organisés, mais l'univers dont ils font partie avec les hommes ne l'est pas encore. D'où une inquiétude philosophique. Les esprits ne sauraient se contenter de la mythologie : ils éprouvent le besoin d'une métaphysique.

Les âmes aussi sont loin d'être satisfaites, car la mythologie n'apaise point leur besoin de vie morale et spirituelle.

Dans l'anthropomorphisme, M. Festugière veut voir une décadence. Oui, mais l'organisation mythologique correspondait à une nécessité et ce fut une grande œuvre. Ne pas oublier cette aspiration profondément religieuse, au sens

étymologique du mot, de l'homme qui cherche à se relier à la divinité et qui, pour y parvenir, doit se la rendre présente, à son image.

Où M. Festugière a raison, c'est que les Hellènes ont outré l'anthropomorphisme. Ils l'ont poussé jusqu'au point où la différence entre l'homme et le dieu cesse d'être sensible, où l'homme est plus important que le dieu.

Prenons la religion homérique.

On remarquera, pour commencer, avec M. Kern, que dans l'Iliade le triomphe de l'anthropomorphisme est total. L'animal, le monstre a disparu : de son culte il ne reste plus que des épithètes ou des métamorphoses. Tout est éliminé qui, dans le divin, pourrait encore effrayer l'homme. Désormais, ce divin ne lui apparaît plus que sous la forme humaine, la seule digne d'être revêtue par les dieux, puisque, de toute la création, elle est la plus noble et la plus belle.

Mais ces dieux sont trop humains, tout de même. Ils mangent et boivent, se couchent, dorment, s'éveillent et se lèvent comme font ces rois, ces nobles, ces guerriers, tous ces féodaux dont ils sont l'image. Comme eux, ils portent des vêtements, des armes, des parures. Comme eux, ils montent à cheval ou conduisent le char. Comme eux, ils se disputent, se combattent et se blessent ; ils n'ont sur eux qu'un avantage : ils ne meurent jamais et se guérissent toujours. Comme eux, ils font de la politique. La guerre de Troie se déroule ainsi sur deux scènes, l'une au-dessus de l'autre, mais un escalier les relie. Entre les *théoi* et les *anthrôpoi*, l'union, l'intimité s'est établie. Les dieux épousent les mortelles et ils en ont des enfants, les mortels épousent des déesses et ils en ont des enfants. Les mortels deviennent si familiers qu'ils se permettent de plaisanter avec les immortels. Il est vrai que ceux-ci demeurent d'une autre essence. Leurs querelles à eux ne peuvent jamais avoir les graves conséquences qu'elles ont pour les hommes. Zeus menace mais il n'est jamais contraint d'exécuter : la concorde se rétablit, la hiérarchie est respectée. Les dieux continuent à régir la société de ces hommes dont ils ont fixé le destin.

Pourtant, à la lecture des poèmes homériques, on a l'impression que l'homme dépasse le dieu. Ce n'est pas seulement parce que le poète l'a rendu plus vivant que le dieu : en réalité, les actions des hommes ont plus de portée que celles des dieux, on peut même dire qu'elles les déterminent. L'histoire, ce sont Agamemnon, Ulysse, Achille, Patrocle qui la font, non les dieux qui se trouvent ainsi à la suite. Ces

alliances entre les deux sociétés n'ont pas été très heureuses pour l'olympienne : il y a menace d'usurpation. Le monde d'Homère est en train de passer du théocentrisme à l'anthropocentrisme.

Mais il y a plus grave : l'immoralité des dieux.

Que leur histoire ou plutôt leurs histoires ne soient guère édifiantes, dès qu'ayant soi-même perdu le sens des mythes et des symboles, on les prend au pied de la lettre, cela ne fait aucun doute. « Si les dieux font le mal, c'est qu'ils ne sont » pas des dieux, » affirme dans un fragment Euripide. Telle est l'opinion de tous les honnêtes gens : je prends l'expression au sens du XVIIe siècle, quand l'honnêteté n'est pas seulement la moralité, mais la culture.

A y regarder de près, le grief ne s'adresse pas tant aux dieux qu'à l'anthropomorphisme et à ceux qui portent la responsabilité de l'avoir exagéré : les poètes. De là cette réaction contre Homère qui se manifeste dès le VIe siècle avant notre ère. Elle part de Xénophane, le fondateur de l'école éléate, bien qu'il fût peut-être lui-même un rhapsode, un homéride. Ses critiques et ses arguments, l'antiquité ne les oubliera jamais. Il fera école : Platon sera son disciple quand il bannira les poètes de sa cité. Aussi bien toute la pensée ionienne sera-t-elle dirigée contre l'anthropomorphisme : premier *Kulturkampf* de l'histoire. Epicharme, l'un des fondateurs de la comédie mais dont nous avons par malheur perdu l'œuvre — il vivait à Syracuse où il mourut vers 450 — nous a laissé cette moquerie : « De chaque morceau de bois » peut sortir un dieu ou un instrument de torture ; » déjà le « sera-t-il dieu, table ou cuvette ? » de La Fontaine. Cependant, on se tromperait fort si l'on voyait dans cette réaction, d'abord un mouvement iconoclaste — les Grecs étaient trop artistes, trop civilisés pour s'abandonner à une telle barbarie, même sous prétexte d'épuration religieuse — ensuite, un mouvement dirigé contre la religion elle-même. Au contraire, ce qui se manifeste, c'est un besoin de spiritualité. Les dieux masquent Dieu, et c'est pourquoi les esprits cherchent, moins à renverser l'obstacle qu'à le dépasser. C'est un grand respect pour la divinité que manifestent cette attitude et cet effort.

* * *

A cette époque, deux Hellades se trouvent en présence, l'ancienne et la nouvelle.

L'ancienne est celle d'Europe. Elle vit durement sous le poids du régime aristocratique, lente d'ailleurs à se remettre de la secousse que lui ont fait subir les invasions doriennes et du désordre qui en est résulté. Son esprit est grave jusqu'à une certaine lourdeur ; des problèmes moraux et sociaux la préoccupent : le premier, c'est celui de la justice. Mais elle demeure conservatrice, traditionnelle, malgré tout.

La nouvelle s'est installée en face, sur la côte asiatique, puis sur les rivages de l'Italie septentrionale et de la Sicile. Grèce d'émigrés, de déracinés. Maritime et commerçante, elle est prospère mais instable. En Ionie, la poussée asiatique la tient sous une menace constante ; en Méditerranée occidentale, elle se heurte à la puissance carthaginoise ; dans la péninsule italique, elle va connaître la force conquérante des Romains. Mobile est la pensée de cette nouvelle Hellade plus libérée de la tradition que l'autre. Elle a deux caractères : la curiosité, l'inquiétude, curiosité scientifique, inquiétude philosophique. Tandis que l'ancienne Hellade se replie sur soi-même, l'autre s'ouvre à toutes les influences extérieures.

Un lien les rattache, une œuvre commune : les poèmes homériques. Le sujet est de l'ancienne Hellade, l'art et la langue sont de la nouvelle. C'est en Ionie qu'ils ont été composés, mais c'est de l'ancienne Hellade qu'ils s'inspirent et c'est elle qu'ils évoquent, rendent présente à la nouvelle : ils ne cessent de lui rappeler que l'ancienne est sa mère. Mais de quoi ces poèmes, l'Iliade d'abord, sont-ils le support, sinon de l'olympisme érigé en religion nationale ? On en pourra douter, de cette religion, faire campagne contre ses dieux, déclarer qu'ils n'existent point, n'ont jamais existé : on se gardera de lui porter une atteinte sérieuse, car ce serait porter atteinte à l'unité spirituelle du monde grec.

* * *

Si les philosophes incarnent le génie de la nouvelle Hellade, un poète incarne celui de de l'ancienne : Hésiode.

Il est le chantre de la terre et des dieux. On pourrait au premier abord, s'étonner que ce paysan n'ait point célébré la religion agraire, celle du peuple dont il était, mais bien l'olympienne, celle de ses maîtres. N'empêche que dans son autre poème : les *Travaux et les Jours*, passe un souffle de

révolte contre l'injustice sociale, le sort malheureux du paysan, et parfois un souffle philosophique. Mais, pour en revenir à la *Théogonie*, nous savons déjà quel fut l'effort de son auteur. Cette synthèse mythologique suppose des sources nombreuses. Pour commencer Homère : « Le ciel d'Hésiode est peuplé des » mêmes dieux que le ciel d'Homère, et l'influence du style » homérique est visible presque à chaque hémistiche de la » *Théogonie*, » écrit M. Paul Mazon dans la notice qui précède sa belle traduction de 1928, dans la Collection Budé. Ensuite les hymnes, les traditions des sanctuaires. Enfin, selon toute vraisemblance, d'anciennes cosmogonies perdues ou que nous ne connaissons que par des intermédiaires, en premier lieu la théologie orphique. Hésiode se place donc au terme d'une longue série. Son but est clair : unifier et simplifier. Il est un panhelléniste religieux.

M. Kern a consacré à Hésiode un des meilleurs chapitres de son premier volume. Il y met en évidence la sobriété de sa langue où il y a peu d'épithètes et de son style où l'on trouve peu de métaphores. Le poète est un plastique : il voit le monde en sculpteur. Mais ce qui nous intéresse, ce sont les affinités qui rattachent Hésiode à l'Ionie. Son père n'a-t-il point, pour s'établir dans la rude Béotie, quitté le rivage ensoleillé de l'Asie-Mineure ? La langue du fils, quand il écrit, est celle de là-bas, son vers, l'hexamètre ionien. Lorsqu'il fait de l'eau l'élément primordial, l'origine de tous les êtres, donc aussi des dieux, c'est une conception ionienne : Thalès de Milet va l'élever à la hauteur d'une philosophie. Car l'Ionie est maritime : elle tourne le dos à l'Asie pour voir devant elle la mer porteuse de vaisseaux. Rien d'étonnant qu'Hésiode se sente encore une âme de marin. Veut-on trouver dans la poésie grecque la plus belle expression de la mer, dans sa grandeur, sa magnificence, sa variété, son éternel mouvement, que l'on prenne dans la *Théogonie* le catalogue des Néréides : aucune traduction ne peut rendre le rythme de ces vers qui est le rythme même des eaux.

* * *

Le caractère maritime de la Grèce, les îles de l'Egée, la proximité de l'Asie, l'émigration, l'Hellade coloniale et trafiquante : voilà pour nous expliquer l'importance que, dans la religion, commencent de prendre les apports étrangers.

Ce ne pouvait être que des rapports asiatiques, bien que celui de la Thrace ne soit point à négliger.

Rien de nouveau. De par sa position géographique, la Grèce, même aux heures de révolte ou de guerre, est incapable de se soustraire au voisinage immédiat de l'Asie : c'est là une de ses constantes. Aux origines de sa religion comme à celles de sa civilisation tout entière, on avère des influences, des emprunts orientaux. La différence est que, jusqu'à présent, le génie grec les assimilait, les transformait en substance hellénique. Mais voici les premiers indices d'un phénomène inquiétant : l'appel à des cultes étrangers pour suppléer à l'insuffisance de la religion officielle.

Ils font leur apparition dans les ports où les relations avec l'étranger sont continuelles. Ce sont des marins et des marchands qui les ont amenés avec d'autres marchandises, des nourritures terrestres. Mais ce premier fait n'a pas encore, pour le moment, grande signification. Nulle part on ne constate une sérieuse diffusion de ces cultes exotiques.

Plus important est le nouvel esprit, cet esprit ionien avec sa curiosité déjà scientifique pour tout ce qui est neuf, avec sa tendance d'aller chercher hors de Grèce, dans les religions, les sagesses, les sciences orientales, de nouveaux éléments pour les importer en Hellade. Thalès est un semi-asiatique, on a de bonnes raisons pour le croire ; il a vécu et travaillé sous le régime perse, ainsi qu'Anaximandre et le démocritéen Hécatée. Combien nombreux sont les Hellènes qui, marchands, médecins, artistes, mercenaires ou simplement voyageurs, ont circulé dans l'empire achéménide, y ont vécu, fait leur carrière au service de ses satrapes et de ses rois ! Il est facile de comprendre que certains éléments de la religion perse ait pénétré en Ionie, d'où ils sont allés plus loin. Le culte d'Adonis est une importation orientale, probablement phénicienne. Quant à l'Egypte, il était inévitable qu'elle exerçât une influence : le culte d'Ammon, le dieu à la tête de bélier, viendra s'installer jusque dans Athènes. Sans multiplier les exemples, je signale dès maintenant tout ce que l'on trouve d'asiatique dans le pythagorisme et dans l'orphisme, ces mouvements de rénovation religieuse.

Désormais, tout un courant mystique vient de l'Orient pour se diriger vers l'Hellade en attendant de prendre le chemin de Rome. Rien ne l'arrêtera plus. C'est une vraie ligne de force que, plus tard, les conquêtes d'Alexandre et les monarchies hellénistiques rempliront d'une nouvelle énergie. L'attraction religieuse de l'Orient, on sait combien elle sera

puissante jusqu'à la fin du monde antique. Toutes les fois qu'il s'agira de ranimer la religion olympienne, c'est à lui que l'on aura recours. On finira d'ailleurs par la démarquer, la corrompre, et ce sera la fin. L'asiatisme est un poison pour le génie européen, une sorte de stupéfiant.

* * *

Or, à ce moment de l'histoire grecque, la religion ne souffrait pas seulement de son cancer anthropomorphique, mais aussi de son étroitesse sociale et de son indigence spirituelle.

Le régime féodal, aristocratique avait fait beaucoup pour les dieux : les premiers grands temples de l'Hellade sont son œuvre. Il n'en est pas moins vrai qu'en se dotant d'une religion à sa ressemblance, il avait affaibli le sentiment religieux. Trop de Grecs se trouvaient hors des cadres, citoyens passifs, non admis aux cultes gentilices, relégués à l'extérieur des sanctuaires. Ces petites gens, ces prolétaires à qui le développement de l'artisanat et du commerce donnait chaque jour une conscience plus forte de leur importance économique, réclamaient la justice sociale, c'est-à-dire des droits politiques et aussi religieux, ceux-ci étant inséparables de ceux-là. Ils avaient d'ailleurs leurs croyances à eux : ces vieilles croyances primitives dont beaucoup avaient dégénéré en superstitions, mais qui demeuraient toujours vivantes et puissantes, moins par elles-mêmes que par l'aspiration profonde qu'elles recouvraient. Enfin, ne pas oublier, ni les marchands étrangers, ni la masse des esclaves, presque tous étrangers aussi. Exclus de la cité et de ses cultes, ils se réfugiaient dans les religions de leurs pays.

Volonté d'affranchissement. Mais dans cette Hellade où la religion enveloppait toutes les formes de la vie, aucune transformation politique et sociale n'était possible sans un renouveau religieux.

Ce renouveau, ce fut le culte de Dionysos qui l'apporta.

Obscures sont ses origines. Les anciens eux-mêmes le font venir, tantôt de Thrace, tantôt de Lydie ou de Phrygie. M. Nilsson expose avec soin les deux aspects de ce problème dans la troisième partie de son ouvrage. Au reste, les Phrygiens étaient un peuple thrace émigré en Asie où ils auraient reçu des indigènes le culte de Dionysos. Cette opinion a pour elle de solides arguments. D'autres, comme MM. Gernet et Boulanger, sans écarter toute influence étrangère, asiatique,

se sentent portés à voir dans ce culte la survivance ou plutôt le réveil des croyances primitives, au stade où la divinité se confondait encore avec la terre, se dégageait à peine de la vie animale ou végétale : l'argument, c'est que Dionysos rétrograde jusqu'à prendre la forme d'un lion, d'un dragon ou d'une panthère. Mais, sauf pour les spécialistes, la question est sans intérêt.

Ce qui en a, c'est que ce culte à la fois très vieux et très nouveau provoque en Hellade une folie orgiaque. Il fait exploser des éléments depuis longtemps contenus et refoulés, il ouvre une direction à des forces qui cherchaient en vain une issue. C'est, sous une autre apparence, le retour, la revanche de la Terre Mère : Dionysos n'est-il pas le dieu de la fécondité, celui des arbres, du printemps et du vin ? A la différence des Olympiens avec lesquels on ne peut entrer en rapport que par l'intermédiaire des prêtres, voici un dieu qui descend sur terre et qui appelle tout le monde à soi, les femmes, les gens du peuple et même les esclaves. Sa bruyante entrée en scène jette le trouble et le scandale dans cette religion harmonieuse et calme, ces divinités ennemies de la démesure, ces cultes officiels et bien réglés, ce panthéon humanisé qui s'est établi sur toute l'Hellade, mais dont l'âme est en train de s'évanouir. Comme toujours lorsqu'une religion tend à se fermer et à s'immobiliser dans le conformisme, il se produit une crise de mysticisme exagéré. Le triomphe de Dionysos, avec ses manifestations passionnées, désordonnées, érotiques, fait songer, comme le dit Rhode dans sa *Psyché* que M. Auguste Reymond traduisit en français en 1938, à cette fureur de danse qui était, à la fin du moyen âge, épidémique. On y retrouve cette « émotion » spasmodique des masses » que signale Huizinga dans son *Déclin du moyen âge*, dont la traduction française a paru en 1932 dans la Bibliothèque historique de Payot. Le culte du dieu barbare, c'est l'ébranlement social qui le fait surgir. Il est pour le peuple un moyen d'évasion et, pour les femmes, d'émancipation. Il est aussi la première manifestation de l'individualisme religieux : l'esprit de secte. Il est encore une des principales sources de la tragédie. Il sera enfin, après que l'expédition d'Alexandre dans les Indes en aura provoqué la recrudescence, un élément démoralisateur, corrupteur de la religion : il l'est même déjà.

Le culte de Dionysos se heurta chez les Hellènes et surtout chez les Athéniens à des résistances bien compréhensibles. On en a l'écho dans les *Bacchantes* d'Euripide. Cette

tragédie est de la même année qu'*Iphigénie à Aulis* : 405. En voici le sujet :

Le roi de Thèbes, Penthée se refuse à autoriser dans sa cité le culte de Dionysos. Quand le jeune dieu paraît devant lui, sans se révéler, en affirmant qu'il n'est qu'un de ses propres disciples, le roi le fait arrêter. Mais le prisonnier s'échappe et à la fin Penthée, trompé par Dionysos, tombe entre les mains des Bacchantes qui le déchirent. C'est une pièce puissante et qui fait exception dans l'œuvre d'Euripide. Elle oppose la raison humaine à l'exaltation religieuse. Mais, contrairement à ce que l'on attendrait du sceptique dramaturge, c'est la raison qui a tort. Penthée, qui l'incarne, est un esprit fermé à tout ce qui est inconnu et mystère, tandis que son adversaire, avec une ironique sérénité, représente, sous l'apparence de la folie, une sagesse supérieure.

Penthée. — Pourquoi apportes-tu ces rites en Hellade ?

Dionysos. — Dionysos, fils de Zeus, nous a conduits...

Penthée. — Mais que te semble-t-il de ses orgies ?

Dionysos. — Il est défendu aux mortels non initiés de les connaître.

Penthée. — De quelle utilité sont-elles aux initiés ?

Dionysos. — Tu ne peux le savoir, mais cela est digne d'être su...

Penthée. — Tu te dérobes de nouveau, afin de ne rien répondre.

Dionysos. — On semble insensé à un insensé, même en parlant avec sagesse.

* * *

Le dionysiasme était un effort de libération. Ses adeptes formaient des confréries, les thiases, où, après une longue initiation, on était admis aux mystères du dieu. On entrait alors dans ces danses effrénées, au son des tambourins, des cymbales et des flûtes ; après quoi, on mangeait la chair crue d'un taureau, d'un bouc ou d'un faon. « Ah ! qu'il est doux » dans les montagnes, chantent les bacchantes d'Euripide, de » ne quitter les courses des thiases que pour tomber à terre, » de se couvrir du vêtement sacré en peau de faon, de recher- » cher le sang des boucs immolés pour se donner la joie de » manger leur chair crue ! » Mais ensuite ? Ensuite, l'inévi-

table fatigue, l'inévitable dépression, car cette extase n'était que physique. Durant quelques heures, on avait pu s'arracher à sa propre nature, on avait eu l'illusion d'être possédé par un dieu, de ne faire qu'un avec lui.

Illusion ?

Malgré ses apparences sauvages, son tumulte anarchique, malgré tout ce qu'il y entrait de débauche et de folie, le culte de Dionysos n'était pas dépourvu de spiritualité. Comme le disent MM. Gernet et Boulanger, l'initié « de cette union » passagère tirait sans doute la conviction que son dieu lui » assurerait dans l'au-delà sa protection toute puissante ». Union avec un dieu accessible à tous les hommes, immortalité de l'âme.

Les Hellènes en sont demeurés longtemps à l'animisme. A leurs yeux, l'âme est le double de l'être vivant. Le corps est sa prison mais le trépas la libère. L'être concret qu'était l'homme des temps préhelléniques, préhistoriques fut longtemps incapable de s'élever à une idée abstraite. Ce qui le frappait, c'était le phénomène de la mort : un dernier souffle, et celui qu'il avait connu vivant n'était plus qu'un cadavre. Cela signifiait pour lui que ce souffle faisait vivre. Ce souffle, c'était l'âme. Il l'avait vu s'exhaler de la bouche comme une force qui s'envole pour s'en aller ailleurs. Donc, l'âme continuait de vivre. Où ? Le même Grec ne pouvait se résigner à ce que fussent rompues les chaînes d'association dont le vivant est le centre. Elles se renouaient autour de l'âme, et la première était celle qui la liait au mort, à son tombeau.

Ces âmes, les vases peints nous les représentent comme de petits êtres ailés. Chacune est l'image réduite de son vivant : d'où le second nom de l'âme, *eidôlon*, idôle, image. Elle porte les mêmes vêtements que lui et, s'il fut un héros, les mêmes armes. C'est ainsi que l'art exprime la désincarnation, tout en affirmant la croyance en la vie permanente des morts.

Le Grec n'éprouvait pas le besoin de se définir l'âme. Il laissait au mot de *psyché* un sens vague, ondoyant. Il ne savait point si elle était quelque chose de spirituel ou si elle se trouvait revêtue d'une matière subtile. Encore dans Homère, l'âme signifie, tantôt la vie elle-même, tantôt le double qui survit à la mort pour mener aux enfers l'existence diminuée des fantômes. Mais il devait arriver un moment où la méditation philosophique se porta sur ce problème. Sa conclusion fut que l'homme est composé d'un corps et d'une âme et que celle-ci est immortelle comme tout être

subsistant par soi-même. L'âme a donc plus de réalité, partant plus de valeur que la prison du corps où elle se voit, pour un temps très court, enfermée. On mesure toutes les conséquences de cette doctrine.

* * *

Avant de la retrouver dans Platon et dans Plotin, nous la prendrons dans l'orphisme.

Il apparaît au VIe siècle, cet âge de fermentation politique, sociale et religieuse, cet âge des mystères. Son but est moral, ascétique : « la révélation mystique d'une règle » de vie au moyen d'une initiative secrète, » pour emprunter cette définition à l'ouvrage de M. Léon Robin sur *La pensée grecque*. Il est un fait nouveau en ceci qu'il apporte ce que la religion officielle ne possédait point, ni ne pouvait posséder : une théologie avec des dogmes.

Dogmes, théologie, esprit de secte : tout cela n'était point hellénique, mais oriental. L'influence orientale, l'orphisme, en effet, la subit très fortement. Il est aussi parent du dionysiasme, bien qu'il soit une réaction contre ses excès : la grande divinité orphique n'est-elle point Dionysos elle-même, Dionysos Zagreus qui, mis en pièces par les Titans, reprend vie aussitôt ? Les orphiques firent de ce mythe un symbole à la fois panthéiste et spiritualiste, celui de l'éternel renouveau des choses et de la migration des âmes. Ce qu'il y a de plus intéressant chez eux pour nous, c'est leur enseignement eschatologique. L'âme est immortelle. Cependant, la mort ne la libère pas tout de suite. Avant la libération, il faut qu'elle traverse une série de réincarnations. Les bons sont récompensés et les méchants, punis. Une fois de plus, on voit jusqu'où, par ses propres moyens, la pensée grecque a pu s'avancer dans la voie qui montait vers le christianisme.

Pindare, en sa deuxième *Olympique*, évoque d'une manière qui nous émeut encore, les fins dernières, telles que les concevaient les Hellènes :

« Quand la richesse est embellie par les vertus, elle nous » rend capables de tout entreprendre, elle nous inspire une » vive et impétueuse ardeur. C'est un astre éclatant : c'est » vraiment un flambeau pour l'homme. Celui qui jouit de ce » double don connaît l'avenir ; mais il sait aussi que les âmes » des coupables qui meurent ici-bas sont aussitôt punies, et » que les crimes commis dans l'empire terrestre de Zeus,

» sont jugés aux Enfers par un tribunal qui prononce l'arrêt » fatal de la loi inflexible.

» Les justes contemplent un soleil pur pendant la nuit » comme pendant le jour, et mènent une vie exempte de tra- » vaux, sans jamais fatiguer leurs bras à fouiller la terre ou » les profondeurs de la mer, pour y chercher de misérables » aliments. Mais ceux qui ont respecté leurs serments vivent » mêlés aux favoris des dieux : ils ne versent pas de larmes, » tandis que les parjures sont en proie à d'effroyables tour- » ments. Puis, quand les hommes, après avoir habité trois fois » dans l'un et l'autre monde, ont eu la force de tenir leur » âme éloignée de toute injustice, alors ils suivent la route » de Zeus jusqu'à la tour de Cronos ; et ils sont reçus dans » l'île des Bienheureux, que caressent les brises de l'Océan, » et où rayonnent des fleurs d'or, les unes qui naissent de la » terre, sur les plus beaux des arbres, les autres au sein de » l'onde : et ils tressent des guirlandes dont ils enlacent et » leurs bras et leurs fronts. »

II

La cinquième étape, dans l'histoire de la religion grecque, est celle de l'équilibre, de l'apogée. Elle est parallèle, en histoire politique et sociale, à celle de la cité et, dans l'histoire de la civilisation, à celle de la période classique. C'est dire qu'avant toutes les autres *poleis*, il s'agit d'Athènes.

* * *

Equilibre, apogée : on le constate par la « raison sociale » des cinq grandes divinités, Zeus, Déméter, Dionysos, Apollon, Athèna.

Zeus que la généalogie hésiodique a rattaché à la vieille religion chtonienne, a maintenant pour sœur Déméter, la Cérès des Latins, la déesse de la terre féconde, sans doute une incarnation de la Terre Mère, de la Gè Méter. Apollon et Dionysos, le dieu de l'intelligence et celui du sentiment, le dieu grec et le dieu barbare, l'européen et l'asiatique, sont fils de Jupiter, donc frères. Athèna, la divinité poliade, la déesse protectrice d'Athènes, celle de la guerre et de la paix, de la guerre qui assure la paix, celle aussi de tous les arts

et de tous les travaux qui sont les fruits de la paix, est fille également de Zeus. Mais hors série, parce que sortie toute armée de son cerveau, comme une pensée pleine, claire et concrète.

Zeus siège sur l'Olympe, mais dans les chênes de Dodone il fait entendre sa voix. Apollon prononce ses oracles à Delphes. Dionysos a ses grandes fêtes dans Athènes, au mois de mars : elles sont aux origines du dithyrambe et de la tragédie. Déméter a son culte à Éleusis, dans un golfe de l'Attique. Athèna a pour temple le Parthénon.

Ainsi, tout se répond et tout s'harmonise. Ce ne sont pas seulement des généalogies et des mariages qui font des grands dieux une seule et même famille ; c'est un réseau de cultes qui ramène, sans les confondre, les croyances à l'unité.

L'atmosphère est celle des guerres médiques. Relisez dans le huitième livre d'Hérodote, le discours de Thémistocle. L'Hellade est encore exaltée par la victoire qu'elle vient de remporter. Mais elle ne l'a remportée que grâce aux dieux : ennemis de la démesure, ils ont voulu châtier l'*hybris* de ces barbares, de ces Orientaux qui n'avaient épargné ni les temples, ni les autels, montrant ainsi qu'ils leur faisaient la guerre à eux, et pas seulement aux Hellènes. Beaucoup plus qu'à la supériorité militaire, qu'à la bravoure des soldats, on devait aux dieux ce triomphe. Les Grecs l'avaient obtenu par leur piété plus encore que par leur héroïsme. Preuve en soit qu'à Marathon, à Salamine et à Platées, on avait vu les dieux et les ancêtres apparaître pour combattre avec leurs fidèles et leurs descendants. Rien ne réussit donc sans l'assistance de la divinité ; aucune entreprise n'aura de succès s'ils ne l'approuvent et s'ils ne protègent ceux qui, après les avoir consultés, agissent. Les guerres médiques, c'est la preuve faite que les dieux existent, qu'ils s'occupent des hommes, sont justes et récompensent la piété des mortels. D'où un raffermissement des croyances.

En religion comme ailleurs, l'Hellade a bénéficié de son esprit conservateur et de son respect pour la tradition. Grâce à eux, les croyances se sont développées d'une manière organique. Des simplifications, non des suppressions, des apports, non des changements. La religion s'édifie sur le fond primitif. Quand l'âge féodal se termine par les transformations économiques et sociales que l'on sait, les formes de la vie religieuse vont se modifier, elles aussi, mais la continuité ne sera point rompue. Si le passé royal a reculé au fond de la légende, les poèmes homériques le maintiennent

vivant dans les mémoires. L'aristocratie a fait place à la démocratie, mais ses grandes traditions religieuses subsistent en même temps que ses grandes traditions politiques et guerrières ; les organisations gentilices disparaissent, mais les familles continuent avec leurs cultes et leurs mythes. La cité héritera de tout ce trésor qu'elle va compléter, enrichir, jusqu'à sa déchéance. « La morale des Grecs sera une morale » noble ; leur religion aura quelque chose du même esprit, » pour citer MM. Gernet et Boulanger.

Voici ce qu'ils disent encore : « C'est chose remarquable... » que l'effervescence du mysticisme se soit produite dans la » période même où s'instituaient la souveraineté abstraite de » la *polis*, parmi une économie déjà moderne dont la monnaie » n'allait pas tarder à être l'instrument et le symbole. D'une » part, l'appel de l'invisible et, pour parler comme Platon, la » fuite hors du monde des sens ; de l'autre, l'empire des » préoccupations pratiques et le règne d'une pensée toute » positive. Mais, entre l'économie et la religion, il y a parfois » d'étranges rapports : c'est un fait en tout cas, que les cités » d'Asie-Mineure, au moment où elles possédaient une » avance sur la Grèce continentale, ont transmis les influen- » ces religieuses dont l'activité même des relations commer- » ciales a favorisé l'extension ; c'est un autre fait que l'un des » principaux domaines de la colonisation — et colonisation » est synonyme d'essor économique — a précisément été pour » l'orphisme et le pythagorisme terre d'élection : savoir la » Sicile et l'Italie du Sud. »

Ainsi, dans la religion de la cité, le courant mystique a fini par se jeter dans le canal de l'orthodoxie traditionnelle. Sans le premier, la seconde aurait été atteinte de la sclérose conformiste ; sans la seconde, le premier aurait dégénéré en anarchie. Bien plus, grâce au mouvement mystique et à tout ce qu'il avait éveillé dans les âmes, une véritable piété, personnelle, indépendante, a pu s'introduire dans une religion dont le caractère politique, au sens de l'étymologie, s'impose jusqu'à devenir une contrainte.

* * *

Cet avènement de la cité qui se préparait depuis des siècles, on doit le regarder comme un fait d'ordre religieux, lui aussi. La cité est pour le sentiment religieux un point de concentration; elle est l'aboutissement en un culte unique de tous

les cultes particuliers. Mais, comme elle n'est pas isolée, que les rapports de cité à cité se sont multipliés, qu'un sentiment d'appartenance commune subsiste entre toutes les *poleis*, malgré les rivalités chroniques, ce régime a puissamment favorisé l'unité des croyances.

De son côté, l'unité religieuse qui était en train de s'établir, a favorisé le régime de la cité.

De quelle manière ? En lui conférant l'investiture divine.

Que fallait-il pour cela ? Une autorité religieuse, celle des grands sanctuaires, et d'abord celui de Delphes.

Jusqu'au moment où le particularisme exaspéré des cités viendra dresser contre l'union des Grecs et l'idée panhellénique un infranchissable obstacle, l'Hellade forme au moins une unité religieuse. Le foyer, c'est le sanctuaire de Delphes. On y célèbre le culte d'Apollon. Bien qu'il apparaisse dans l'Iliade comme le protecteur des Troyens, il reste, par excellence, la divinité grecque : n'est-il pas le dieu de l'intelligence ?

Delphes possède en Hellade une autorité supérieure à celle de la cité. Elle forme le nœud où les Grecs tiennent ensemble. Elle est le lieu sacré où ils se rencontrent, reprennent conscience de leur fonds commun, de leur origine commune. MM. Gernet et Boulanger nomment Delphes « un » institut hellénique de purification ». La pureté rituelle que le dieu exige, s'achève en une pureté morale : « Pénètre avec » une âme pure dans le sanctuaire du dieu pur, trempe tes » membres dans la fontaine des nymphes. Etranger, une » goutte suffit pour l'homme de bien ; quant au méchant, » toute l'eau de l'Océan n'effacerait point la souillure de son » âme : » ainsi s'exprime une épigramme de l'Anthologie.

L'oracle est aussi un arbitre. On a recours à lui lorsqu'il s'agit de droit pénal, de colonisation, de constitution. Il homologue les actes publics, sanctionne les faits politiques ; en cas de malheurs publics, il indique les remèdes : il a, enfin, le pouvoir de canoniser. « Sa vertu, disent fort joli- » ment mes auteurs, c'est de conférer aux cités une bonne » conscience. » L'oracle est le gardien de la morale. Apollon proclame et impose des lois divines, supérieures aux lois humaines et que l'homme doit garder même au prix de sa vie : inviolabilité du serment, droit des hôtes, respect des parents, culte des morts, amour de la cité. Au temple sont inscrites les trois maximes fondamentales : connais-toi toi-même, rien de trop, la mesure est la meilleure des choses.

Durant sa grande époque, Delphes est en Hellade une

sorte de Saint-Siège. Il domine la politique jusqu'au moment où celle-ci finira par le dominer.

* * *

Si l'on prend la religion grecque au moment où la civilisation atteint le sommet de sa courbe ; si on la prend dans son milieu le plus favorable et qu'elle a d'ailleurs tant contribué à former : la cité ; si, enfin, on la prend au Ve siècle et dans la ville qui est le modèle et l'éducatrice de toute l'Hellade : Athènes, comment nous apparaît-elle ?

On entre dans la période où les antagonismes se réveillent entre les *polcis*, où Athènes, puis Sparte et même, plus tard, Thèbes passent par leur crise d'impérialisme. C'est dire qu'elles mobilisent leurs divinités poliades contre leurs adversaires. La religion est donc une religion d'Etat, exclusive et particulariste comme la cité sait l'être : premier caractère.

La religion des Hellènes est politique au sens étymologique : second caractère. La *polis* elle-même est divine, sa religion consacre son indépendance. Lorsque la cité perdra celle-ci, celle-là perdra toute signification, toute raison d'être. A partir de ce moment, la religion se trouvera sans base. Malgré tous les efforts : cultes nouveaux ou retours aux cultes anciens, apports orientaux, divinisation des souverains, sectes mystiques, écoles philosophiques, la religion traditionnelle ne se rétablira jamais. Et s'ouvrira sa succession.

Le troisième caractère est plastique. Dans une religion si peu doctrinale et si peu sacerdotale, le rôle réservé aux poètes et aux artistes ne pouvait manquer d'être ordonnateur et créateur. A partir du moment où la divinité prend figure humaine, la représentation devient essentielle. Il en résulte que la manière dont les poètes et les artistes ont imaginé les dieux, ne pouvait qu'avoir une influence décisive. Les poèmes d'Homère ou d'Hésiode, l'œuvre lyrique de Pindare, les tragédies d'Eschyle, de Sophocle et même encore d'Euripide, sont pour les Hellènes des livres sacrés, d'autant plus qu'il n'existe point en Grèce d'interprètes qualifiés de la pensée religieuse. Quant aux arts plastiques, à la sculpture en particulier, ils sont voués à la religion : c'est elle qui, avant tout, les inspire. Plaçons un croyant devant la statue d'un dieu, il n'y voyait point une apparition, ni même une transubstantion : il savait bien que l'Athéna du Parthénon était faite de

marbre et d'ivoire. Mais la statue appelait le dieu. Le marbre ne cessait pas d'être marbre, l'ivoire ne cessait pas d'être ivoire ; le dieu représenté se laissait capter par sa propre image, comme l'électricité par une antenne. La Fontaine n'était point dans le faux, lorsque, dans la fable sixième de son neuvième livre : *Le statuaire et la statue de Jupiter*, il rimait ces deux quatrains :

L'artisan exprima si bien
Le caractère de l'idole
Qu'on trouva qu'il ne manquait rien
A Jupiter que la parole :

Même l'on dit que l'ouvrier
Eut à peine achevé l'image,
Qu'on le vit frémir le premier,
Et redouter son propre ouvrage.

Il est encore un art qui, pour l'expression du sentiment religieux, est aussi important que la poésie dont il est inséparable, aussi important que les arts plastiques : la musique. Elle va conférer à la religion un quatrième caractère, le plus mystérieux. Si on la prétérite, c'est parce que rien ne nous est parvenu de la musique grecque. Et cependant, comme nous le rappelle M. Méautis dans le petit livre que j'ai déjà cité, « c'est la musique surtout qui nous met en contact avec » le monde des dieux. C'est elle qui éveille en nous un enthou- » siasme sacré, c'est elle qui purifie l'âme et la rend capable » de pressentir l'existence de ce monde idéal qui nous » entoure. » Ainsi pensaient et sentaient les Hellènes, eux qui faisaient de l'harmonie un principe auquel étaient soumis ensemble, et les hommes, et les dieux.

Pour comprendre le rôle joué par les musiciens, les artistes, les poètes dans la religion grecque, il ne faut pas oublier qu'il n'y avait pas seulement les dieux, pas seulement les héros et les morts : il y avait encore les démons. Chaque homme possédait le sien qui, après avoir présidé à sa naissance, l'accompagnait jusqu'à la fin de sa vie. Il était la forme de son âme, la voix de sa conscience, son « meilleur moi ». Celui de Socrate est célèbre. Du *daimôn* venait l'inspiration. Elle sortait donc pour les Hellènes d'une source sacrée. Hérodote n'a pas en vain dit qu'Homère avait créé la race des dieux. Ce n'est point une phrase d'impie : l'historien veut expliquer par là que le poète a donné figure et vie aux dieux. Dans le dia-

logue intitulé *Ion*, Platon reconnaît formellement le caractère divin des artistes et des poètes : « Le dieu a voulu nous » montrer que toutes ces belles œuvres ne sont, ni humaines, » ni faites par les hommes, mais bien divines et faites par les » dieux, et que les poètes ne sont rien d'autre que les inter- » prètes des dieux, possédés chacun par le dieu particulier » qui le possède ». Dans la dernière partie de son livre sur l'Allemagne, Mme de Staël, qui serait sans doute flattée de se rencontrer avec Platon après s'être tant de fois rencontrée avec Frédéric Schlegel, a une série de chapitres sur l'enthousiasme. « Le sens de ce mot, chez les Grecs, en est la plus » noble définition : l'enthousiasme signifie Dieu en nous. » Mme de Staël a plus qu'étymologiquement raison.

Artistes et poètes n'étaient pas les seuls inspirés : il y avait encore les philosophes. Le philosophe aussi se croyait désigné par une élection. Encore un rapport de plus entre la philosophie et les croyances.

La religion grecque est rituelle : cinquième caractère. Par quoi il faut entendre une attitude réglée en face du mystère divin. Si développée qu'elle soit, elle est encore toute primitive. C'est Isocrate qui a dit : « Parmi les divinités, les unes » sont cause du bien : nous les nommons olympiennes ; les » autres sont préposées au malheur et à la vengeance : elles » ont des noms néfastes. Aux premières, les particuliers élè- » vent des temples et des autels ; les secondes ne reçoivent » l'hommage, ni de la prière, ni du sacrifice : nous les écar- » tons par des rites. » Cette classification est sommaire, elle résume sans doute la théologie du plus grand nombre. Voici comment MM. Gernet et Boulanger l'interprètent : « Ce que » traduit la formule d'Isocrate... c'est une certaine tendance » hellénique : la notion des dieux intelligents, qui sont plutôt » la garantie symbolique de l'ordre que la cause efficiente » des événements, est maintenue au premier plan comme » affectée du caractère essentiel de la divinité ».

Cela signifie que les dieux, même les plus grands, gouvernent bien l'univers, mais que l'univers leur est antérieur. Ils ne l'ont pas créé. Ils détachent leurs nobles figures, sereines mais un peu indifférentes, sur un fond de mystère. Bientôt, ils s'apparenteront aux essences, aux idées. Bientôt, on interprétera les mythes de leur vie humaine, trop humaine, d'une manière morale, puis simplement allégorique, et ce sera leur lente mort. Par là se définit le dernier caractère de la religion grecque à cette étape de son développement : les esprits cherchent, derrière les dieux, le divin.

III

Comment le cherchent-ils ?

Quand il s'agit de religion, un problème se pose : celui de la piété.

Y eut-il une piété antique, une piété grecque, et laquelle ?

Brunetto Latini, dans son *Trésor* écrit en langue d'oïl et qui date de 1265, donne de la piété cette définition : « Pitiez » est une vertus qui nos fait amer et servir deligemment Deu » et nos parens et nos amis et nostre païs ». Cette définition médiévale, chrétienne, renferme tous les éléments de la piété antique, de la *pietas*, mais à la condition de placer la divinité à la fin. Si, pour le chrétien, la piété familiale et la piété patriotique ont leur source en Dieu, elles sont pour le païen la source de sa piété à l'égard des dieux. Pourquoi ? Parce que le caractère de la piété antique est d'abord social. « Les » anciens, écrit Fustel de Coulanges, donnaient aux vertus » domestiques le nom de piété... Pour nous, la maison est » seulement un domicile, un abri ; nous la quittons et l'ou- » blions sans trop de peine, ou, si nous nous y attachons, ce » n'est que par la force des habitudes et des souvenirs. Car » pour nous la religion n'est pas là ; notre dieu est le Dieu » de l'univers et nous le trouvons partout. Il en était autre- » ment chez les anciens ; c'était dans l'intérieur de leur mai- » son qu'ils trouvaient leur principale divinité, leur provi- » dence, celle qui les protégeait individuellement, qui écoutait » leurs prières et exauçait leurs vœux... L'homme aimait alors » sa maison comme il aime aujourd'hui son église. »

Fustel nous fait remonter, une fois de plus, à l'origine de la ligne de force : le *génos*, les institutions gentilices. Si maintenant on prolonge la ligne jusqu'à la cité, on voit la piété domestique s'élargir en piété civile. Comme le disent mes deux auteurs, MM. Gernet et Boulanger, « il y a une » piété de la cité en tant que telle. Pour une assez large part, » elle inspire naturellement les conduites individuelles. C'est » celle aussi qui est la plus infinie et la moins variable. » Elle se manifeste par un culte, et c'est alors que l'on retrouve les dieux.

Car les dieux sont liés à la cité, comme ils l'étaient et le

sont encore à la famille. Les religions de famille, le culte des morts, des ancêtres et des divinités domestiques, voilà les choses qui portent la religion de la cité. Elle est donc fondée sur la tradition, sur la pratique de ces vertus sociales qui forment la morale noble. Elle ne consiste point dans le respect, la crainte et l'amour des dieux pris comme tels, mais dans le fait de reconnaître leur présence, de leur faire leur part à tous les étages de la vie sociale, de la famille à la cité.

Les dieux sont d'abord, et d'une manière effective, propriétaires, et la loi consacre cette propriété. Les dieux mettent ensuite la marque du divin sur la cité elle-même. Elle est un être vivant que les dieux protègent et qui, à moins qu'elle ne les abandonne, ils n'abandonnent jamais les premiers. Et voilà bien le sentiment le plus fort. A de certaines heures, il peut même devenir pathétique. Combien de fois la tragédie ne l'a-t-elle point exprimé ! C'était d'ailleurs sa fonction sacrée de l'exprimer. Les dieux, les héros, les morts, toute cette cité invisible sert la cité visible : leur force sans limite complète ou remplace la force limitée des citoyens. « Celui dont la maison est en proie aux calamités, s'il honore « les dieux, qu'il soit plein de confiance ! » ainsi se termine *Ion*, tragédie d'Euripide.

Voilà toute la substance de la piété antique. « Le culte de « la cité est donc animé par un sentiment collectif d'une « intensité singulière. L'esprit de légalisme scrupuleux en est « une contre-partie : le sentiment ne peut pas se complaire en « lui-même : il a besoin d'une expression réglée : la sévérité « des exigences rituelles en est la justification. » Puisque la première condition pour être citoyen est d'être admis au culte de la cité, on est mauvais citoyen si l'on se permet de s'en abstenir : puisque les dieux protègent la cité, elle est impie si elle entreprend quoi que ce soit contre eux. L'impiété est donc un crime politique et social plus encore qu'il n'est un crime religieux, car elle a pour effet de retourner les dieux contre la cité.

D'où l'intolérance de la démocratie athénienne à l'égard de la noblesse où progressait l'incroyance et à l'égard des intellectuels qui répandaient des doctrines suspectes. Il n'y a point seulement le procès de Socrate : il y a les poursuites dont Anaxagore fut l'objet pour avoir enseigné que le soleil est une pierre incandescente et la lune, une simple terre ; il y a la peine d'exil prononcée contre Protagoras qui s'était déclaré incapable d'affirmer ou d'infirmer l'existence des dieux. Ces deux exemples nous montrent la confusion qui

régnait alors entre la religion et la politique, ils nous montrent aussi que le peuple athénien tremblait pour l'existence même de la cité, chaque fois que la religion était mise en cause.

On voit, dans son sens général et sa commune pratique, ce que fut la piété grecque. On ne saurait nier sa ferveur, sa profondeur. Ce qu'il lui manque, c'est l'amour de la divinité, cet épanouissement de l'âme par quoi se définit la piété chrétienne. Il est vrai qu'elle ne se retrouve point en cet état de plénitude chez tous les chrétiens, tant s'en faut : le gros du troupeau se contente d'une piété de tradition, même de routine. Encore est-il juste de rappeler que la piété parfaite leur est enseignée constamment et qu'ils ont sans cesse à leur disposition tous les moyens d'y parvenir, chacun d'eux n'ignorant point quel est son devoir. Rien d'équivalent dans la religion grecque. Cela n'empêche point des âmes de se hausser jusqu'à la piété véritable, jusqu'à l'amour, au commerce intime avec la divinité. « Mais il faut prendre garde que tout » cela n'est pas l'ordinaire de la religion. La piété normale » n'implique ni l'amour de la divinité, ni même le sentiment » d'un lien défini avec elle : elle n'implique même pas néces- » sairement la représentation des personnalités divines, au » delà de ce minimum obligatoire que fournit le nom du dieu » avec ses épithètes culturelles, dans les litanies où s'endort » l'imagination ; elle n'implique même pas toujours l'idée » d'un dieu auquel elle s'adresse, car des puissances assez » impersonnelles tiennent une grande place dans la vie reli- » gieuse de l'individu, et la piété s'exerce fréquemment dans » le culte des morts, qui sont loin d'être des dieux. » Cela est si vrai que la langue grecque n'a pas de mot pour traduire exactement ce que les chrétiens entendent par piété, pas de mot non plus pour traduire celui de religion : c'est Wilamowitz qui, dans son introduction, en fait la remarque.

Cependant, au contact des mouvements mystiques, sous l'influence de certains courants philosophiques — ceux qui viennent de Pythagore et de Platon — la piété tend à se spiritualiser. Elle se libère peu à peu du formalisme, non point en rejetant les rites, mais en les interprétant d'une autre manière, plus désintéressée, plus morale aussi. Elle commence à comprendre que les actes matériels ne suffisent point, s'il n'y a pas l'intention, que les formules ne suffisent point, s'il n'y a pas l'élévation de la pensée vers le divin, ce qui est l'essence de la prière : *elevatio mentis ad Deum*. MM. Gernet et Boulanger ajoutent : « Qu'il s'agisse d'un idéal, personne

» ne sera tenté de l'oublier. Mais on n'est pas forcé de juger » d'un peuple par ses médiocres ; une « élite » n'invente pas : » elle explicite. »

* * *

La religion antique s'élève ainsi au-dessus de soi-même, au-dessus des dieux. Elle va chercher dans le divin la cause première et souveraine de qui dépendent les phénomènes de la nature et les événements de notre vie : la Providence. Elle était partie du divin primitif, inconnu, indéterminé, pour l'éparpiller en polythéisme ; elle repart maintenant du polythéisme afin de retrouver, plus haut, un divin auquel on puisse atteindre par la raison et par l'intuition. Ce n'est pas encore le monothéisme au sens précis du terme, mais on est tout près de lui. On n'exclut pas les dieux, car on est trop traditionnel et trop attaché aux lois de la cité pour cela. On reconnaît du moins un dieu suprême, émanation du divin et de qui tous les autres dieux dépendent. Et c'est un dieu que l'on peut aimer.

IV

Il a nom Zeus.

On ne cesse de le rencontrer quand on fait l'histoire de la religion hellénique, tout comme l'on ne cesse de voir, à chaque fond de vallée, apparaître le plus haut sommet du massif. Car il est le dieu le plus haut : le roi et le père. Mais Zeus n'est point parvenu sans lutte jusqu'à cette altitude, jusqu'à cette dignité. Il est le type du dieu conquérant. Si je le comparais aux monarques de la terre, ce serait à un Charlemagne plutôt qu'à un Louis XIV, et même à un Bonaparte. Il est parti de peu et l'on a dû lui fabriquer une généalogie après son accession au trône.

Veut-on démontrer par un seul exemple ce caractère de construction qui est celui de la religion grecque, et comment elle est le type de la religion non-révélée, de la religion qui se fait, il faut prendre l'exemple de Zeus. Car c'est lui, le symbole de la pensée religieuse humaine.

* * *

Zeus est un dieu du Nord. Ses origines nous ramènent au temps du néolithique, alors que les Européens poussaient, vague après vague, leurs migrations vers l'ouest et le sud. Les ancêtres des Hellènes l'ont apporté avec eux, il a parcouru toutes leurs étapes. Son culte est donc bien plus ancien que leur établissement dans l'Heliade.

On a longtemps cherché par des comparaisons et des étymologies à reconstituer la religion indo-européenne. Qu'est-il resté de cet effort ? Ceci, que chez les Indiens, les Hellènes, les Illyriens, les Romains et les Germains — mais ce cas est discuté — le nom du premier des dieux était le même : Dyaus, Zeus, Jovis (génitif de Jupiter), Ziu ou, chez les Scandinaves, Ty. En plus, chez les Indiens comme chez les Grecs, ce dieu est qualifié très souvent de père : *Dyaus pitar, Zeus patèr*. Chez les Romains, cette épithète est entrée dans le nom et a crû avec lui: d'où, au nominatif et au vocatif, Jupiter. Quant à Zeus, il a comme racine un mot plus ancien, *Djeus*, où se trouve l'image du jour qui se lève. Zeus est donc le même mot que *dios*, en latin *dies*.

Il résulte de toute cette étymologie que Zeus a commencé par être un dieu de la lumière pour devenir le protecteur de la famille, de la maison, de la société patriarcale. Il est possible qu'alors il se soit déjà trouvé le chef d'une famille de dieux.

Comme divinité naturelle, atmosphérique, Zeus évoque moins le ciel dans son azur que les phénomènes dont ce ciel est le théâtre. Ce qui intéresse les besoins de l'homme préhistorique, de ce pasteur qui va être plus tard paysan, ce n'est point l'azur, mais le soleil ou la pluie ; ce qui le frappe et souvent l'épouvante, c'est l'orage. C'est pourquoi il consulte son baromètre : les sommets des montagnes, et d'abord celui de la plus haute. Les Suisses qui habitent dans les Alpes ou à leur pied, savent très bien regarder la cime du Pilate, du Saentis ou du Moléson, pour annoncer le temps du lendemain, et il sera mauvais si elle porte un nuage. Ainsi, les habitants du golfe Saronique regardaient l'Oros, au-dessus d'Egine, ceux de la Messénie, l'Ithome, ceux d'Argos, l'Arachnaion, les Arcadiens de l'ouest, le Lykaion, les navigateurs et les habitants des îles, le mont Athos.

Le premier Zeus est donc le dieu de l'orage. Avant qu'on lui ait donné forme humaine, il a pour attribut l'éclair. Plus tard, il aura pour messager l'aigle, l'oiseau qui symbolisera la puissance impériale. Souvent, cet aigle tient la foudre dans ses serres ainsi qu'il fait dans les armoiries de Napo-

léon : un aigle d'or sur fond d'azur, l'orage dans le ciel, voilà bien le blason qui eût convenu à Zeus ! Enfin, Zeus siège sur la plus haute montagne, celle dont un nuage vient souvent envelopper le sommet. En Grèce, l'Olympe est donc sa résidence, sauf quand il veut se faire adorer par les Troyens : alors, il vient se transporter sur l'Ida ou sur une montagne voisine, le Gargare. L'extension des Achéens, des Hellènes dans l'Egée, sur les côtes de l'Asie Mineure et jusques à Chypre, amène la multiplication des Olympes : Wilamowitz en a compté quatorze.

* * *

Encore une fois, si Zeus est devenu le roi des dieux, ce n'est pas du premier coup. Il s'est haussé au trône du *basileus* d'une manière historique, en suivant le développement politique et social de son peuple. S'il a commencé par être le dieu de la maison, le protecteur de la famille, c'est que de lui dépendaient la fertilité du domaine et la sécurité du toit : ce dieu du tonnerre était aussi un paratonnerre, ce dieu de la pluie avait plus d'importance que les autres dans cette Hellade au sol aride. Mais la famille est la cellule de la société grecque sous sa forme archaïque et gentilice. Par elle, par le clan, la tribu, Zeus s'est élevé au rang de roi et père de tout le peuple. Au temps d'Homère encore, la société ne possédait point de lois écrites, elle dépendait entièrement de l'autorité paternelle et royale : Zeus s'est donc trouvé la source de l'autorité, le protecteur de l'ordre et de la morale, laquelle était alors une morale noble, une morale de guerriers. Et voilà de quelle manière d'une simple divinité atmosphérique est sorti un dieu social et politique, un dieu humain.

Il règne maintenant sur la société olympienne, une société féodale comme celle des hommes. Le fait d'être le *basileus* de la cité divine confère à Zeus une prééminence telle que l'on n'osera jamais faire de lui une divinité poliade. Son destin est plus haut, il est exceptionnel : il est d'être le dieu national, panhellénique. C'est lui désormais en qui s'incarne l'unité de la Grèce. Son culte s'étendra tellement, ses attributions seront si nombreuses, il absorbera en sa personne tant d'autres dieux locaux, qu'il faudra toujours joindre à son nom une épithète pour qu'il garde une signification précise : j'en ai relevé soixante et onze dans Nilsson.

Aucun autre n'est arrivé à occuper autant de positions, et de si importantes. Apollon le suit d'assez près, avec une soixantaine d'épithètes : vient ensuite Dionysos avec un peu plus de trente. Mais Zeus n'a point fait ses conquêtes pacifiquement. Il a une histoire tragique dès sa naissance. Sauvé par sa mère de son père qui voulait le dévorer, transporté dans l'île de Crète, il eut à vaincre les Titans, à les écraser de sa foudre. Voici ce combat dans la *Théogonie*, à partir du vers 451 :

« Et Zeus... déployait sa force tout entière. A son tour, » il venait du ciel et de l'Olympe, lançant l'éclair sans répit, » et, de sa main vigoureuse, les carreaux de la foudre volaient » accompagnés de tonnerre et d'éclairs, faisant tournoyer la » flamme divine, précipitant leurs coups. Et, tout autour, le » sol, source de vie, crépitait, en feu ; et, en proie à la » flamme, les bois immenses criaient à grande voix. La terre » bouillait toute, et les flots d'Océan, et la mer inféconde. Un » souffle brûlant enveloppait les Titans, fils du sol, tandis » que la flamme montait, immense, vers la nue divine, et » qu'en dépit de leur force, ils sentaient leurs yeux aveuglés, » quand flamboyaient l'éclat de la foudre et de l'éclair. Une » prodigieuse ardeur pénétrait l'abîme. Le spectacle aux yeux, » le son aux oreilles étaient pareils à ceux que feraient, en se » rencontrant, la terre et le ciel sur elle épandu. Le bruit ne » serait pas plus fort si, l'une s'écroulant, l'autre s'écroulait » sur elle : tant était terrible celui des dieux se heurtant au » combat ! Et les vents, se mettant de la partie, faisaient » vibrer le sol ébranlé, la poussière soulevée, le tonnerre, » l'éclair, la foudre flamboyante, armes du grand Zeus, et » allaient porter les cris et les défis entre les fronts opposés. » Un fracas effrayant sortait de l'épouvantable lutte, où se » révélaient de puissants exploits. »

* * *

Pourtant, malgré sa victoire, malgré sa royauté, Zeus n'est pas encore tout-puissant. Né avec le temps, il est condamné à périr avec le temps. Au-dessus de lui, règne le Destin. Zeus n'est donc, ni éternel, ni omniscient, ni parfait. Mais lentement, il se sublimise. Dans Homère, il apparaît éternellement jeune et heureux. Le voici maître au moins de la vie humaine, mais quelle partialité, quel arbitraire ! Il

a devant lui deux jarres : dans l'une, il puise les biens et dans l'autre, les maux, et il les distribue selon son caprice. Les hommes l'accusent de les avoir volontairement aveuglés. Pourtant, ils le prient, et il arrive que Zeus les exauce. Mais qu'est-ce que les hommes lui demandent ? Ni la bonté, ni la justice, ni la vertu. Ils le sollicitent comme des sujets sollicitent un roi, non encore comme des fidèles s'adressent à un dieu.

Avec Hésiode, un progrès s'accomplit. Zeus devient juste et justicier. Quand il siège, la Justice est près de lui. Il n'a plus de préférences. En toute impartialité, il récompense les bons et punit les méchants. C'est la loi morale qui est entrée dans sa conception.

Plus tard encore, au temps de Solon, alors que s'affirme le régime de la cité, la loi morale s'élève au-dessus de Zeus pour le juger. « Cher Zeus », s'écrie Solon, « tu m'étonnes ! » Quoi, tu es le roi du monde, riche d'honneurs et de puis- » sance ; tu connais à merveille l'esprit et le cœur de chaque » homme; ton pouvoir, ô roi, est suprême. Comment alors, fils » de Cronos, ta pensée consent-elle à mettre sur la même » ligne les méchants et les bons, ceux dont l'âme se tourne » vers la justice et ceux qui obéissent à l'iniquité, se livrent » à la violence ? »

C'est à Eschyle, le plus pieux de tous les poètes, celui qui a su le mieux donner à la tragédie son caractère sacré, qu'il faut demander la première expression du caractère divin, tel qu'il s'est incarné dans Zeus. On la trouvera dans *Agamemnon*. Le chœur des vieillards argiens chante le malheur qui va tomber sur la maison des Atrides, depuis qu'Agamemnon, pour obtenir des dieux la ruine de Troie, a commis le forfait de leur immoler Iphigénie, sa fille. Mais pourquoi désespérer ? La vie a un sens, puisqu'un dieu suprême et bon la dirige. Alors, le chœur s'achève en une prière : « Quel que soit son vrai nom, si ce nom lui agrée, je l'appel- » lerai Zeus. J'ai tout pesé ; je ne reconnais que Zeus propre » à me décharger de ma stérile angoisse. » Qu'importe l'épithète qu'on lui attribue : qu'il soit le protecteur du labour, ou le protecteur du foyer, ou l'hospitalier, il demeure le dieu transcendant dont aucune appellation n'épuise toute la grandeur, le tout puissant « qui seul tout veut et tout achève, » le juste qui hait la démesure et venge la violence. « Assis à » la barre céleste, il a ouvert aux hommes les voies de la » prudence, en leur donnant pour loi : souffrir afin de com- » prendre... Ce n'est qu'à celui qui a souffert que la justice

» accorde de comprendre. » Ainsi, malgré les hommes, la sagesse s'impose ; elle est le présent des dieux qui sont assis au-dessus de leurs têtes.

Jamais poète grec n'est monté aussi haut dans la compréhension de la divinité. Après lui, ce seront les philosophes qui pousseront l'ascension jusque tout près de la cime : alors, Zeus deviendra Théos, la divinité. Comme le dit M. Festugière, que je retrouve à la fin de ce chapitre, le divin est symbolisé, « *au sommet*, en une personnalité suprême, irra-» diée, *au-dessous*, en maintes formes — Athèna, Apollon, » Dionysos — dont chacune traduit quelque manifestation » particulière de la puissance divine ». C'est, pour le polythéisme grec, le plus haut degré d'épuration.

Ce degré atteint, la religion ne pourra plus que redescendre. On en revient toujours à cette constatation : née avec le monde antique, liée à son développement politique et social, elle se trouvait condamnée d'avance à mourir avec lui. Le coup fatal, c'est la décadence de la cité qui le lui portera. Alors, se produira l'intervention de la philosophie. Elle sera la dernière cariatide du monde antique, mais elle s'épuisera elle-même à retarder son écroulement.

V

Je n'ai pas l'intention de suivre cette dernière étape. Elle sera longue, douloureuse. Spectacle instructif mais tragique — nous le savons bien, nous qui l'avons maintenant sous les yeux — que la mort des civilisations ! Pourtant, l'économie de ce chapitre exige les observations suivantes :

La première c'est qu'à partir d'Alexandre, la religion des Hellènes sera submergée par le flux asiatique. Il en résultera, non seulement une oblitération du caractère hellénique, mais surtout une démoralisation de la vie religieuse.

L'immoralité des cultes, voilà bien la seconde observation. Que l'on pense à celui d'Aphrodite ou à celui de Priape ! Tous deux sont d'ailleurs d'origine asiatique, mais la question n'est point là. Elle est dans cette folie sexuelle qui s'empare alors de groupes entiers. Certes, nous n'avons pas le droit de juger les anciens d'après la morale chrétienne et surtout d'après le puritanisme. Nous savons combien les préoccupait le problème de la vie, de la génération ; nous

connaissons le rôle que jouaient dans leurs cultes les attributs et les symboles ; nous n'ignorons pas qu'ils étaient plus près de la nature que nous, qu'ils ignoraient certains scrupules. Mais pour les périodes hellénistique et romaine, ces excuses ne valent plus. Il s'agit bel et bien d'une décadence, d'une dégénérescence. L'immoralité des cultes dépasse même la débauche pour arriver à la cruauté, à la férocité, comme on le verra chez les Romains.

La troisième observation est, en revanche, à la décharge du monde antique. Par une réaction facile à comprendre, mais très étendue, un profond besoin de moralité, d'ascèse même, de religion vraie se fait sentir. Ses manifestations ont beau se multiplier, elles demeurent insuffisantes. Elles n'en prépareront pas moins les esprits au christianisme. Elles ne sauront point orner la demeure, du moins elles s'efforceront de la nettoyer.

Voici enfin la quatrième : la religion antique s'est déchirée : il est vrai qu'elle n'était point la robe sans couture, mais plutôt l'habit d'Arlequin. D'un côté le peuple, de l'autre, des élites ; entre deux, un abîme que celles-ci ne parviendront jamais à combler. Je ne parle point de la superstition qui existera toujours tant qu'il y aura des hommes sur la terre et qui sera d'autant plus obsédante qu'ils seront moins religieux : je parle des anciennes croyances. La multitude y demeure attachée. Mais qui la meut ? non les idées, la raison, toujours les sentiments et les passions. A ces heures du déclin, elle éprouve comme l'élite, et d'une manière aussi forte — sans cela comment expliquer le succès, le triomphe du christianisme ? — le besoin de rénovation morale et religieuse, mais elle est incapable par soi-même de l'opérer, tout comme elle est incapable de résister aux violences du fanatisme, aux entraînements des instincts inférieurs. Quant aux élites des écoles philosophiques et des associations mystiques, elles se trouvent trop loin du peuple pour exercer sur lui la moindre influence. Elles ignorent son langage et ne s'inquiètent guère de lui. Leurs métaphysiques et leurs théologies sont condamnées à demeurer pour lui lettres closes.

Le drame de la religion antique — par quoi j'entends toujours les croyances et la philosophie réunies — c'est qu'elle est épuisée et, lentement, se meurt, mais qu'elle ne veut point s'y résigner.

* * *

Cela ne signifie nullement que les manifestations religieuses auxquelles on assiste entre la décadence de la cité antique et celle de l'empire romain, soient dénuées d'intérêt. Que révèlent-elles ? Une inquiétude. Il y entre deux éléments : le pessimisme et l'appel à un sauveur.

Le pessimisme s'incarne, à partir du IVe siècle, dans **une divinité nouvelle : la Tychè, la Fortune.**

Wilamowitz nous a retracé sa carrière. La Tychè apparaît comme une Océanide dans la *Théogonie*, au vers 360, puis elle disparaît. On ne la trouve plus dans les poèmes homériques. Tout à coup, elle sort de l'eau, dans le catalogue des Néréides. En une élégie perdue à Périclès, Archiloque la place à côté du Destin. Pindare, qui en fait une sœur de Zeus, la prend au sens de bonheur. C'est donc une idée personnifiée : elle ne restera point la seule de son espèce.

La Tychè possède une puissance contre laquelle on ne peut rien, ni les hommes, ni les dieux. Il est impossible de prévoir ce qu'elle va faire. Elle est capable de tout détruire subitement, d'annihiler tous les efforts. Elle n'est liée ni au temps, ni à l'ordre des choses. Mais elle n'est pas le hasard aveugle. Pour citer encore MM. Gernet et Boulanger, « elle symbolise plutôt un ordre de faits qui déconcertent » toutes les prévisions et déçoivent l'intelligence humaine ». Afin de se la rendre favorable, les cités, dont Athènes, lui édifient des sanctuaires. A elle, et aussi à deux autres personnifications, deux autres souveraines de l'univers: l'Ananké **et l'Heïmarménè, la Nécessité et le Sort.**

« Pourquoi, se demande l'abbé Dutoit, un pareil pessi-» misme, pourquoi ce recours à une explication aussi cruelle-» ment déterministe du monde et de ses événements ? Autre-» fois, les victoires sur les Perses avaient provoqué un grand » élan de religion optimiste ; mais maintenant, depuis la fin » de la guerre du Péloponèse (404), les Athéniens sont des » vaincus ; depuis la bataille de Chéronée (338), les Grecs » ont perdu leur liberté, et que de bouleversements dus aux » conquêtes d'Alexandre et aux luttes sanglantes dont » s'accompagna le partage de son empire ! D'où un sentiment » d'insécurité, d'instabilité ; d'où l'impression, en face de » tant de transformations violentes, que l'imprévu est devenu » la loi des événements ; d'où, enfin, la tendance à croire » que l'obscure puissance du Destin est supérieure aux douze » Olympiens régnant dans la lumière. Au fait, on parle moins » désormais des dieux que de la divinité, du divin, et peut-» être faut-il attribuer pour une part cette tendance — qu'on

» appelle monothéisante — au sentiment de l'intervention » décisive, dans les affaires humaines, de forces imperson- » nelles, indéterminées. » On ne peut s'empêcher de songer au mouvement pessimiste qui a traversé le XIXe siècle, entre deux révolutions ou plutôt deux phases d'une seule et même révolution.

Mais l'homme, le Grec, ne pouvait se contenter de se soumettre à des forces fatales. Sa fierté, son individualisme, sa curiosité d'esprit, son besoin de s'expliquer l'univers : tout en cet être optimiste de nature, réagissait contre ce pessimisme. Cette réaction explique aussi bien les systèmes philosophiques que les recours à la magie. C'est alors que l'on voit peu à peu se former et s'imposer une autre notion, celle de la Providence.

Je cite derechef M. l'abbé Dutoit. Après avoir, toujours dans sa conférence sur la religion grecque, montré qu'il y a dans cette notion de la Providence un sentiment profond du divin et un besoin d'intimité avec Dieu, il ajoute :

« C'est là surtout ce que souhaitait d'un désir toujours » plus impatient le Grec des trois derniers siècles qui précé- » dèrent l'ère chrétienne. Pourquoi d'ailleurs le succès crois- » sant, prodigieux, depuis le début du IVe siècle, du dieu » éminemment secourable, guérisseur, sauveur — le dieu » d'Epidaure, Asclépios ? Pourquoi voit-on se généraliser » l'usage de joindre au nom des dieux de la religion tradi- » tionnelle les titres de sauveur (sotèr), et de bienfaisant » (euergétès) ? Ces nouveautés dans le culte signalent que » l'âme religieuse veut des dieux plus proches d'elle, plus » familiers et toujours disposés à intervenir pour son bien » personnel. Même — et c'est un trait capital de la religion » grecque à l'époque hellénistique — les sujets d'un royaume » rendent à leur souverain vivant, présent, des honneurs » divins. Alexandre, les Ptolémées, sont associés au culte » d'un dieu ; ils sont appelés aussi Sôter, Euergétès ou Epi- » phanès (qui se manifeste). Ils sont l'épiphanie du dieu, ils » sont le dieu présent. Jusque dans cette déconcertante erreur » du culte des souverains, il n'est peut-être pas exagéré de » reconnaître au moins un appel à une présence, à une immé- » diate et manifeste bienfaisance divine. »

On le voit une dernière fois encore, le christianisme approche. C'est lui qui est la nécessité.

VI

Quelle signification, quelle valeur possède encore en ce jour, pour nous, pour l'Europe, la religion hellénique ?

Elle a, par un effort de pensée exclusivement humain, dégagé les principes spirituels de notre vie, de notre civilisation : l'immortalité de l'âme, l'existence du surnaturel, de la divinité, d'une loi morale dont les préceptes s'imposent à tous, d'une justice qui récompense les bons et châtie les méchants, d'une Providence. Aidée par la philosophie qui montera plus haut qu'elle, elle a déjà compris que notre existence s'ébauche sur la terre et doit trouver ailleurs son achèvement, sa perfection.

La ligne de force de la religion grecque monte vers Dieu. Pourtant, elle ne monte pas jusques à Dieu. Son élan est fait d'aspirations, non de révélations, de pressentiments, non de vérités. C'est tout le désir naturel du surnaturel qu'elle exprime. Mais cela ne va point jusques aux conquêtes chrétiennes. La religion grecque — les croyances plus la philosophie — pose des problèmes mais ne les résoud point, pose des questions mais n'ose encore y répondre. Elle est, devant le mystère, l'inconnaissable, une grande, une pathétique interrogation.

Ce qui frappe le plus quand on l'étudie maintenant, c'est qu'elle a, de toute certitude, annoncé, préparé le christianisme. Elle s'est arrêtée au seuil d'où le christianisme est parti. Encore une fois, la religion grecque a monté aussi haut que l'on peut le faire sans guide : ensuite, il fallait le guide, la Révélation.

* * *

Du point de vue historique, quand on a sous les yeux toute la perspective, on voit quelle fut la mission de la religion antique : faire lentement passer l'homme des croyances primitives aux croyances chrétiennes.

Sur le fond primitif, elle a édifié un temple dont les plus belles colonnes pourront être employées à soutenir la voûte de la basilique romane. En des formes compliquées, obscures, souvent puériles, parfois barbares, recueillant et filtrant le

long de sa route toutes sortes d'apports étrangers, nordiques et orientaux, elle a développé, ordonné, clarifié, humanisé un ensemble disparate de croyances et de mythes. Elle a composé de l'homogène avec de l'hétérogène : en cela, le génie grec se révèle. Elle a fait pénétrer dans ces profondeurs l'intelligence et la beauté. Elle a ramené toutes ces lignes jusqu'alors emmêlées, divergentes, vers leur point d'unité métaphysique. Comme la civilisation grecque dans son ensemble, **elle tendait à l'universel.**

Universel, il n'y aura que le christianisme qui pourra l'être. La faiblesse de la religion hellénique fut d'être celle de la cité. Elle se laissa entraîner dans la décadence de la *polis*. Lorsque celle-ci s'écroula, elle se trouva sans base. Comme sa tendance à l'universel n'arrivait point à saisir un anneau pour s'y suspendre, elle se trouva aussi sans plafond. Elle se dispersa, s'épuisa, malgré tous les efforts de restaurer les cultes anciens ou d'en instaurer des nouveaux, malgré les écoles philosophiques et les mysticismes orientaux.

Religion de cité, les croyances grecques nous montrent les mortels périls que peuvent faire courir à une civilisation les cultes officiels et l'exclusivisme nationaliste. Lorsqu'une religion se laisse accaparer au profit d'un régime ou d'un milieu, elle cesse d'être une religion, c'est-à-dire un lien, entre les hommes et Dieu, par conséquent entre les hommes eux-mêmes. Tout son parfum spirituel s'évapore. Une société, une civilisation ne peuvent durer que si elles se dépassent pour **se rattacher à un principe supraterrestre.**

* * *

La religion grecque souffrait d'inévitables insuffisances dues à son caractère humain. Les dieux, tantôt elle les rapproche trop des hommes, tantôt elle ouvre entre eux et les hommes une distance désespérante. Plus elle s'épure, plus elle devient soi-même inaccessible à la multitude ; seuls, quelques initiés sont appelés à la pratiquer et à la comprendre. Elle ignore la charité, si elle connaît la philantropie, l'humilité, si elle connaît la modestie. Elle a des idées plutôt que de l'amour. On trouve chez elle à la fois de la dureté et de la puérilité. Il lui arrive trop souvent d'être immorale ; aussi bien est-elle incapable de produire une morale. Ses extases demeurent, ou physiques, ou intellectuelles.

Ici, je ne puis m'empêcher de citer la fin que donne à sa belle conférence le professeur Dutoit :

« Dans la religion grecque, dit-il, la recherche de l'intimité est toute du côté de l'âme, celle-ci ne parvenant pas à concevoir que son dieu se penche vers elle pour l'attirer et faciliter l'ascension. Le temple même qu'elle fréquente, n'est que la demeure du dieu ; il n'est pas celle des fidèles qui restent devant le sanctuaire pour offrir leurs sacrifices. Pourquoi, d'ailleurs, ce sentiment constant et foncièrement pessimiste, chez les Grecs, de la jalousie des dieux ? Malheur à l'homme qui s'élève trop — dans le bonheur par exemple — et qui se rapproche des dieux ! Ceux-ci sont prêts à le précipiter du haut de sa félicité, pour que subsiste entre eux et lui le nécessaire écart. Mais cette intimité impossible n'est-elle pas une preuve émouvante du besoin que le monde hellénistique avait du salut par le Verbe, « qui n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu, dit saint Paul, mais s'est anéanti lui-même, en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes. » La déception des anciens Grecs en quête d'intimité divine était sans doute une de ces peines par lesquelles, selon le mot de Pindare, « la divinité commence par froisser et assombrir le cœur de l'homme, lorsqu'elle veut lui envoyer une joie. »

* * *

Pour conclure, il faut revenir à ce qui fait la grandeur de la religion grecque, aux leçons qu'elle nous donne aujourd'hui :

Si on la prend du côté des hommes, elle nous montre quels sont les besoins primordiaux de leur vie spirituelle. Le premier est de se représenter la divinité, le second, d'entrer en communication avec elle, le troisième, de s'appuyer sur elle et de se confier à sa providence, le quatrième, de s'élever soi-même jusqu'au divin. Ces besoins ont leurs exigences humaines et matérielles. Point de religion sans rites, sans cérémonies, sans images, sans beauté. Les Hellènes ont été les premiers à nous montrer quelle est la mission religieuse de l'art, à nous apprendre à croire et à prier dans la beauté : or, qu'est-ce que la beauté, sinon la forme de l'éternel, du divin ? Une religion qui s'épurerait jusqu'à devenir intellectuelle et métaphysique seulement, qui renierait le mystique et dépouillerait le sensible, qui se refuserait en un mot à corres-

pondre à ces besoins primordiaux, que serait-elle ? Non plus un arbre qui enfonce ses racines dans la terre pour mieux élever sa frondaison dans le ciel au prix de feuilles mortes et de branches desséchées, mais une barre de fer stérile dans sa rigidité et condamnée à la rouille. Faite pour quelques sages, elle ne serait point faite pour tous les hommes. Il y a beaucoup de chrétiens auxquels il est bon de le rappeler.

* * *

Il n'est plus possible aujourd'hui d'opposer la religion grecque au christianisme, et de s'en servir contre lui. Ce qui est opposé d'une manière fondamentale au christianisme, ce sont les « idées modernes », le scientisme, le relativisme et le matérialisme contemporains. « Peuples modernes, vous ne » vaudrez bientôt plus assez pour être idolâtres, » s'écriait un jour Barbey d'Aurevilly.

CHAPITRE XII

La recherche de Dieu : La philosophie grecque

La seconde voie où s'est avancée la pensée grecque dans son effort de se transcender soi-même, de rentrer dans l'éternel et de se relier au divin, est celle de la philosophie.

Le but de ce chapitre n'est pas de refaire l'histoire de la philosophie grecque, ni, à plus forte raison, d'en exposer les systèmes. Il est de suivre la ligne de force jusqu'au point le plus haut où elle a pu atteindre. Mais il n'y a pas seulement, dans cette philosophie, une ascension spirituelle : on y trouve encore la première organisation rationnelle et méthodique de la pensée humaine. En ce domaine comme dans les autres, plus que dans les autres, les Hellènes ont été des constructeurs. Les cadres qu'ils ont établis, notre pensée n'a guère fait que les remplir.

Rien donc n'est plus important, plus nécessaire, quand on se propose de répondre à la question : qu'est-ce que l'Europe ? de connaître, non pas la philosophie grecque prise en soi-même, mais sa substance, la pensée dont elle est la forme, la civilisation dont elle est l'achèvement, ce que les Hellènes ont voulu, cherché, aimé.

Car c'est ce que nous avons voulu, cherché, aimé à leur suite.

* * *

Comment résumer cette philosophie ?

Un effort de rendre l'univers intelligible et, pour cela, de remonter jusqu'à sa cause première. Cette ascension, les Hel-

lènes l'ont entreprise d'une manière désintéressée, par amour de la vérité. Telle est la cause de leurs progrès dont la rapidité nous étonne encore, car tout progrès demeure impossible si l'on ne fait qu'obéir à des motifs utilitaires. Comme le dit M. Zielinski, dans son *Histoire de la civilisation antique*, publiée en traduction française en 1931 dans la Bibliothèque historique de Payot, « il faut savoir qu'il ne peut y avoir pro-» grès, même dans les sciences appliquées, que dans la mesure » où l'on aspire à la science pure ». Et c'est cela enfin que les **Hellènes nous ont enseigné.**

Nous vivons toujours sur cet enseignement. Il n'est pas un de nos systèmes, pas une de nos idées que l'on ne puisse ramener à une origine grecque : « Nous devons aux anciens » Grecs presque toutes nos pensées, » écrit M. Albert Rivaud. Nous avons développé en un réseau dense et compliqué les grandes voies que les Hellènes avaient ouvertes, mais elles sont demeurées directrices. Aristote et Platon sont toujours nos maîtres ; leur influence, tant qu'il y aura une Europe, une civilisation européenne, ne se laissera jamais tarir.

I

Serait-il pédant de rappeler que, lorsque nous disons « philosophe » et « philosophie », nous parlons grec ? D'après une tradition qui s'appuie sur les témoignages de Diogène Laërce et de Cicéron, on appelait *sophoi*, sages, ceux qui faisaient profession de connaître les choses divines et humaines, de rechercher les origines et les causes. Plus modeste, Pythagore aurait déclaré qu'il ne connaissait aucun art, mais qu'il aimait simplement la sagesse. Celui qui aime la sagesse : tel est donc le sens de *philosophos*, terme qu'il aurait été le premier à employer. Pour l'expliquer, il compare la vie à ces grandes foires où l'on se rendait de partout en Grèce, les uns pour prendre part à des concours, les autres pour vendre ou acheter, d'autres, plus rares, pour le simple plaisir d'être spectateurs et observateurs. A quoi, dans la cinquième *Tusculane* dont le thème est que la vertu suffit pour être heureux, Cicéron ajoute cette définition : « Ceux qui, tenant pour rien » toutes les autres choses, observent avec application la » nature des choses, ceux-là s'appellent les amateurs de la

» sagesse — *sapientiae studiosos* — ce qui veut dire philo-» sophes ».

Donc, selon une tradition que d'aucuns ont mise en doute, Pythagore aurait été le créateur du mot et lui aurait donné le sens que nous définit Cicéron. Ce qui est sûr, c'est qu'Héraclite l'employait dans la même acception générale et imprécise encore. Quant à Socrate, il se qualifiait d'ami de la sagesse, non au sens intellectuel — à toute occasion il arguait de son ignorance — mais au sens moral. Pour Platon, le philosophe est celui qui cherche le vrai et ordonne sa vie conformément au bien. Il divise la philosophie en trois parties : la logique, la physique et l'éthique. Cette division, Zénon l'adoptera et, à sa suite, l'école stoïcienne. On trouve déjà chez Platon une distinction entre la philosophie et la science, dans le cas particulier, les mathématiques ; en même temps, il sépare la philosophie de l'histoire. Aristote, en revanche, étend la philosophie à tout ce que l'on peut connaître par la raison ; il en fait une science précise, bien que la plus générale de toutes, avec sa méthode particulière et ses divisions. Pour être complet, j'ajouterai que la distinction entre philosophie et religion ne date que des Pères de l'Eglise, que saint Thomas d'Aquin sera le premier à délimiter exactement le domaine de la théologie et celui de la philosophie, que les sciences physiques et naturelles ne fixeront le leur qu'au XVIIIe siècle, et même au commencement du XIXe, et qu'enfin philosophie de l'histoire est une expression inventée par Voltaire. Et voilà rappelées quelques notions de manuel.

* * *

On n'a jamais cessé d'étudier les philosophes grecs. Mais l'histoire de la philosophie grecque est une discipline récente. Dans ce domaine aussi, les Allemands se sont montrés initiateurs. Le premier, en effet, qui s'empara de cette philosophie pour la traiter dans son développement historique, fut le Wurtembergeois Edouard Zeller. Il vécut de 1814 à 1908, et fut successivement professeur à Tubingue, Berne, Marbourg, Heidelberg et Berlin. Son grand ouvrage : *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, est l'œuvre d'une longue vie. Zeller l'a commencé en 1844 pour ne le terminer qu'en 1903. Il est en trois parties : introduction générale et philosophie présocratique ;

Socrate, Platon et Aristote ; philosophie postaristotélicienne. De 1877 à 1882, la première partie fut traduite en français sous la direction d'Emile Boutroux ; en 1884, G. Belot entreprit la traduction partielle de la seconde. Le reste attend encore, et il est probable qu'il attendra toujours. Quels que soient, en effet, les mérites de cette œuvre, elle rentre dans la catégorie des ouvrages à consulter. Elle vaut par l'étendue et la sûreté de son information, mais elle manque de vie. Il était cependant juste et rituel de rendre hommage à Zeller au seuil de ce chapitre.

Théodore Gomperz, Autrichien, professeur de philosophie classique à l'Université de Vienne, né en 1832 et mort en 1912, a bien dépassé Zeller. Les trois volumes de ses *Griechische Denker* parurent à Leipzig de 1893 à 1902. De 1904 à 1909, M. Auguste Reymond, professeur à l'Université de Lausanne, en donna une remarquable traduction, chez Payot, avec une préface d'Alfred Croiset. Gomperz ne retrace pas seulement l'histoire de la philosophie, mais celle de toute la pensée grecque. Son mérite est d'avoir fait vivant, de nous avoir montré dans tous ces penseurs des hommes et dans tous ces systèmes un effort continu vers la vérité.

Mais je n'ai point l'intention d'étaler sur cette page une bibliographie. Je me borne à indiquer mes sources. Gomperz n'est pas la seule. J'y ajoute, en allemand, l'ouvrage tout récent, puisqu'il date de 1941, chez Dieterich, à Leipzig, de M. Walter Kranz : *Die Griechische Philosophie.* Méthodique sans être sec, accessible sans être superficiel — ce qui ne serait point allemand — il est un bon exemple de vulgarisation scientifique. En français, je signale le petit livre de M. Albert Rivaud : *Les grands Courants de la Pensée antique,* Paris, collection Armand Colin, 1929 : c'est le premier ouvrage dont, sur ce vaste sujet, je conseillerais la lecture. Après quoi, on abordera le volume plus complet et difficile, de M. Léon Robin : *La Pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique,* paru en 1923 dans la Bibliothèque de synthèse historique — un modèle d'histoire des idées. Cependant, après Gomperz, mes préférences vont au volume de M. Charles Werner, professeur à l'Université de Genève : *La Philosophie grecque,* Paris, Payot 1938. Comme exposé des systèmes philosophiques, je ne connais rien de plus clair ; mais on ne lirait pas ce livre avec autant de plaisir et de profit, si l'on ne sentait une âme dans son auteur.

II

Le seuil de la porte une fois déblayé, je me propose de faire pour la philosophie, ou plutôt pour la pensée grecque, ce que j'ai fait pour l'histoire politique : en résumer le développement, en dégager le rythme.

Pour avoir cette vue d'ensemble, il n'y a qu'un moyen : prendre l'histoire de la pensée grecque dans sa continuité, rechercher la loi intime de son développement.

* * *

D'abord les origines.

Elles sont obscures. Où fixer le commencement ? On voit cependant que cette pensée a deux sources : les croyances, les rapports sociaux. D'une religion toute rituelle ne pouvait — et c'est là sa faiblesse congénitale — se dégager une morale, exception faite pour quelques préceptes très sommaires dont le premier est de ne point provoquer, par orgueil et démesure, la colère des dieux. La morale, chez les Hellènes, se dégagera de la vie sociale, de l'expérience humaine. Elle prendra la forme de sentences, proverbes et conseils ; d'où une sagesse encore tout empirique, mais où se retrouve déjà un des caractères du génie grec : l'art de vivre.

On commettrait cependant une erreur si l'on pensait que la religion fut sans influence sur la philosophie. Au contraire, c'est la religion qui, la première, a posé les grands problèmes : l'origine de la vie, la formation de l'univers, les causes et les fins, les rapports de l'humain avec le divin, la destinée de l'homme, l'immortalité de l'âme. Ces problèmes, la religion se les était posés d'une manière affective, sous une forme mythique, d'après les données immédiates de la conscience, aurait dit Bergson ; mais la philosophie va chercher à les résoudre d'une manière spéculative, selon la raison. De la religion elle gardera le goût et le sens des mythes. Le besoin de se représenter d'une manière poétique et plastique les choses, et aussi bien les idées que les dieux : voilà encore un trait du génie grec. C'est pourquoi la poésie donne, en Hellade, la main droite à la religion et la main gauche à la philosophie.

* * *

Après le problème des origines, un autre se pose : qu'est-ce que la pensée grecque doit au vaste monde qui entourait l'Hellade primitive et archaïque ? que doit-elle en particulier à l'Orient ?

Les Hellènes eux-mêmes ne se regardent point comme des initiateurs. A leurs yeux, l'Orient est la source de toute sagesse. Ils racontent que leurs plus anciens savants sont allés s'instruire à l'école de Babylone et à celle de l'Egypte. On a longtemps admis cette tradition. Puis la réaction s'est produite : science et philosophie grecques seraient des créations originales — le « miracle ». Aujourd'hui, c'est à la tradition que l'on revient. La rejeter est d'autant moins raisonnable qu'elle a pour elle la situation géographique de la Grèce, à proximité des grandes civilisations orientales. On se ralliera donc sans peine à la conclusion de M. Charles Werner : « Sans vouloir contester en rien la profonde originalité » de la pensée grecque, et sans prétendre établir aucune » filiation de doctrines particulières, on doit admettre une » influence générale de l'Orient sur la Grèce. Assurément, » les Grecs n'ont pas reçu des Orientaux une véritable philo- » sophie, non plus qu'une véritable science. Mais ils en ont » reçu des matériaux accumulés par une très longue expé- » rience, et une certaine ébauche d'explication de l'univers. » C'est par l'invitation à penser qu'ils ont reçue de l'Orient, » que les Grecs ont été mis sur la voie de l'explication ration- » nelle, où ils devaient remporter de si éclatants triomphes. »

III

Quoi que nous puissions encore apprendre sur les apports orientaux dans la formation de la pensée grecque, un fait demeure certain : dès l'établissement des Hellènes sur la côte de l'Asie-Mineure, la période des origines se clôt et l'histoire de la philosophie commence.

C'est en Ionie, sur la côte occidentale de la massive péninsule anatolienne, au milieu de cette côte et dans les îles voisines, que naît la civilisation grecque. Elle naît dans des circonstances périlleuses pour son existence, mais excitatrices pour son esprit. « De tous les Grecs », écrit M. Gomperz, « aucun n'était moins exposé qu'eux (les Ioniens) à s'en- » gourdir dans l'isolement de la vie de province. Mais, il est

» vrai, ils étaient privés aussi de la protection qu'assure à ses » habitants un pays pauvre, entouré de montagnes. Le voisi- » nage de peuples très civilisés et politiquement unis était » pour eux un aiguillon de vie intellectuelle, mais c'était en » même temps un grave danger pour leur autonomie natio- » nale. ... Le résultat de ces influences contraires, favorables » ou défavorables, a été un essor intellectuel merveilleusement » rapide, mais relativement court. » Tandis que l'ancienne Hellade, bouleversée par les invasions doriennes, rétrogradait, après l'essor de la civilisation mycénienne, jusqu'au seuil de la barbarie, puis remontait lentement la pente, la nouvelle, avec tout ce qu'elle avait emporté de la mère patrie et tout ce qu'elle recevait de l'Asie, édifiait la civilisation hellénique. Plus tard, lorsque les Perses se rendront maîtres de l'Ionie, cette civilisation refluera dans l'ancienne Grèce et trouvera en Attique le milieu le plus propice à son épanouissement. Les trois faits essentiels pour le développement de la pensée grecque sont donc : l'établissement des Ioniens en Asie-Mineure, la naissance d'Athènes, la colonisation grecque dans le monde méditerranéen.

L'Hellade, c'est la Protoeurope. En un espace restreint, elle a fait la répétition générale de notre histoire. Si les invasions doriennes et la destruction de la civilisation créto-mycénienne, font penser à la destruction de la civilisation antique par les Germains, la période archaïque est un moyen âge qui voit s'épanouir une culture féodale : en revanche, la période ionienne qui est celle des navigations dans la mer intérieure et des cités coloniales, fait songer à la fin du moyen âge, à l'ère des grandes découvertes et aux débuts de l'humanisme. Tout ce que les invasions avaient déplacé, désorganisé, se remet en place et se réorganise. Et c'est ici que le rôle de l'Ionie se révèle prépondérant.

* * *

Et d'abord sont œuvres ioniennes les deux poèmes homériques dont il est indispensable de reparler ici, puisqu'ils constituent la somme de toutes les connaissances, qu'ils vont jouer pour le monde grec le rôle d'une Bible. Je rappelle que cette épopée s'est formée entre 850 et 650. La civilisation achéenne qu'elle fait revivre est celle d'une féodalité avancée. L'Iliade et l'Odyssée nous montrent de quelle manière la poésie s'insère entre la religion et la philosophie pour orga-

niser l'une et pour être la source de l'autre. Aristote voit en Homère le premier des philosophes : dans sa *Métaphysique*, il le cite avec Parménide et Anaxagore. Aristote a raison : comme le fait remarquer M. Kranz, on en est toujours avec les poèmes homériques à l'époque de l'unité, celle de la différenciation viendra plus tard. La forme de cette unité, c'est le poème ; elle le sera encore chez Xénophane, Parménide, Empédocle et, chez les Latins, Lucrèce. « Exprimer dans » un poème les connaissances de l'esprit, voilà qui est bien » dans la manière de la Grèce archaïque ; tour à tour voiler » et dévoiler la vérité sous l'apparence du mythe, telle sera » encore la manière du philosophe Platon. » Il y a une sagesse homérique en même temps qu'il y a, sinon une religion, du moins une mythologie homérique. Cette épopée est donc un « miroir du monde ». Comme le dit plus loin M. Kranz, en se référant à un travail de K. Riezler : *Das homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie*, paru en 1936 dans la revue *Die Antike*, « le monde homérique est » une merveilleuse unité faite de supraterrestre et de terres- » tre, de spirituel et de corporel, de lumière et d'ombre, de » joie et de douleur, comme si dans ces contrastes une loi de » la nature se révélait ».

Reparler d'Hésiode s'impose aussi. Ses deux poèmes : la *Théogonie*, les *Travaux et les jours*, ont encore plus d'importance parce que leur contenu philosophique est plus lourd Un certain manque de sérieux nous frappe souvent dans l'Iliade et l'Odyssée ; on y retrouve bien l'esprit d'une société déracinée, brillante, légère, assez peu religieuse en somme : celle de l'Ionie. En revanche, l'œuvre du paysan poète vient de l'autre côté, de l'ancienne Hellade où la vie est plus rude, où, si l'horizon est borné, on prend plus au sérieux la religion et la morale. Car il y a beaucoup de réflexion morale dans cette œuvre. Pour la première fois, l'esprit s'applique, non seulement à mettre de l'ordre dans les croyances, mais à éclairer l'origine et la formation du monde.

IV

Hésiode vivait avant le dernier tiers du VIIe siècle. Mais c'est à partir du VIe que l'on voit la philosophie se dégager, et de la poésie, et de la religion.

Alors commence la première étape de son histoire. On a coutume de la nommer présocratique. Que recouvre cette étiquette ?

* * *

Le premier fait est géographique.

Il suffit de prendre une carte pour constater la situation périphérique de la pensée grecque. Commençons par l'Ionie. Thalès, Anaximandre, Anaximène sont de Milet ; Leucippe également, à moins qu'il ne soit d'Elée ; Héraclite est d'Ephèse, au nord de Milet ; Pythagore, de Samos, l'île en face d'Ephèse, et il s'établira plus tard à Crotone, en Grande-Grèce, sur le golfe de Tarente ; de Samos est également Mélissos ; de Clazomènes, non loin de Smyrne, Anaxagore ; Xénophane est de Colophon, au nord d'Ephèse, mais vers la fin de sa vie, on le trouve à Elée. Nous voici donc en Grande-Grèce. Elée, colonie de Phocée, sur la mer Tyrrhénienne, est la patrie de Parménide et de son disciple Zénon (ne pas confondre avec Zénon, le fondateur du stoïcisme, qui sera de Chypre). La Sicile nous donne Empédocle, d'Agrigente, et Gorgias, de Léontinoi. Même la Thrace contribue à la formation de la pensée grecque par deux grands noms : Démocrite et Protagoras, natifs tous deux d'Abdère. Enfin, Diogène d'Apollonie viendra de Crète. Le philosophe le plus proche géographiquement de l'ancienne Hellade est Phérécyde, puisqu'il est né dans l'île de Syros, non loin de l'Eubée. Je récapitule : Thrace, Ionie, Crète, la lointaine Chypre, Sicile et Grande-Grèce, tel est ce vaste demi-cercle où, comme des points, se marquent les cités des philosophes présocratiques. Et ce demi-cercle a géographiquement, dans l'ancienne Hellade qu'il prend comme dans une tenaille, pour centre Athènes.

La pensée grecque a donc une origine coloniale. Elle est née dans un monde en contact immédiat avec les barbares et avec l'Orient, monde maritime et, si on le compare avec celui de l'ancienne Hellade, exotique au sens étymologique, la racine d'*exôticos*, étranger, étant *exô*, en dehors. Cela veut dire que nous sommes en présence d'une nouvelle Hellade, fondée par des émigrés.

Les émigrés partent avec dans le cœur l'amour de la patrie, dans la mémoire des traditions et des souvenirs. Encore faut-il que ces traditions et souvenirs soient transportables, car le fugitif n'a pas le temps de traîner avec soi des

bagages trop nombreux et trop lourds. Il arrive, et le voilà qui se sent déraciné. Si attaché qu'il soit à ses origines, à sa langue, à ses croyances, il va devenir un homme tout neuf. Bientôt, il s'apercevra qu'il s'est affranchi de beaucoup de liens ou, s'il ne s'en est point affranchi, que ces liens se sont distendus. D'autres problèmes se posent à son esprit qui, plus libre, aura plus de hardiesse. En revanche, il aura moins de solidité. Premier fait.

Le second fait est chronologique. Le plus ancien de tous ces philosophes est Thalès, né vers le dernier tiers du VIIe siècle ; le plus récent est Gorgias, né vers 480. Entre eux, deux siècles et demi. Mais, à la fin de cette période, le foyer attractif est Athènes. Anaxagore s'y établit ; il est vrai que, plus tard, il sera obligé de s'enfuir sous l'accusation d'impiété. Gorgias y vient en 427 comme ambassadeur de sa ville natale ; il y connaîtra la grande vogue et il y mourra plus que centenaire. Protagoras à qui Gorgias ressemble, est beaucoup plus mobile, mais Athènes l'attire aussi ; on l'y rencontre une première fois vers 440. Grâce à elle, à elle seulement, la vieille Hellade aspirera la nouvelle. En échange, Athènes se sera imprégnée d'esprit ionien.

* * *

Comment la pensée grecque va-t-elle se développer au cours de cette première étape ?

Donc, elle est une pensée neuve dans un monde nouveau. Elle aperçoit devant elle un horizon ouvert et vaste, non plus étroit et fermé comme celui de l'ancienne Hellade. Sa première attitude est celle de l'étonnement, cet étonnement où Platon et Aristote voyaient l'origine psychologique de la philosophie. Son premier état est l'optimisme. Réaction contre le pessimisme de l'ancienne Hellade, ce pessimisme que l'on découvre dans les mythes primitifs et qui se dégage des poèmes hésiodiques, imprègne les œuvres des grands tragiques — *Oedipe roi*, par exemple — fera dire enfin à Hérodote, dès son premier livre : « Il est meilleur à l'homme d'être » mort que d'être vivant. » L'étonnement pousse les esprits à se poser des questions, l'optimisme leur insuffle l'audace de les résoudre.

Ces questions, c'est le spectacle de la nature qui les suscite. Il frappe la curiosité déjà tout éveillée de nos Hellènes.

Le point de départ est empirique, pratique : il en est toujours ainsi dans un pays neuf où il faut s'ingénier et s'orienter, lutter et créer. Ce qui intéresse d'abord, c'est l'observation des phénomènes, les connaissances particulières, les applications, les inventions. Thalès qui a beaucoup voyagé, séjourné en Egypte, qui d'ailleurs n'est pas un Grec pur mais a du sang asiatique dans les veines, est astronome et géomètre ; il a observé les crues du Nil, développé l'arpentage jusqu'à la géométrie déductive, étudié les éclipses, appliqué la météorologie à l'agriculture et l'astronomie à la navigation ; il révèle en sa personne ce que les Grecs doivent à l'Orient et il démontre de quelle manière ils ont transformé son utilitarisme en recherche désintéressée, son industrie en science pure. Anaximandre donne à ses compatriotes la première carte géographique et la première carte céleste, ainsi que le gnomon ou horloge à ombre. Anaximène suit les phénomènes de condensation et de raréfaction, il est l'initiateur de l'astronomie ancienne. Pythagore et ses disciples ne sont pas seulement des mystiques, ils sont en même temps des mathématiciens et des géomètres ; ils ont reconnu la sphéricité de la terre, sa rotation autour de son axe. Xénophane est géologue ; comme, dans des terrains tertiaires, il a découvert des restes d'animaux et de végétaux fossiles, des empreintes de poissons et de coquillages, il en tire des conclusions sur les transformations de la surface terrestre. Empédocle spécule sur la chimie et sur la médecine. Et voilà le moment de signaler, dans la médecine, une gloire de cette Grèce nouvelle. Il y a des écoles de médecine à Crotone, dans l'Italie méridionale, et à Cyrène, sur la côte de l'Afrique ; il y en a une dans l'île de Cos, sur la côte anatolienne, au sud, entre Halicarnasse et Cnide, et c'est elle qui va produire le premier génie médical de l'histoire : Hippocrate dont le traité *Des airs, des eaux et des lieux* inaugure la doctrine de l'influence du climat, la théorie du milieu. Tout cela est d'une modernité qui fait songer au début de la Renaissance, mais c'est bien d'une naissance qu'il s'agit : celle sans quoi il n'y aurait pas eu la Renaissance.

* * *

Il s'est donc produit dès les origines ioniennes un mouvement de recherches scientifiques et d'applications techniques. Il va se poursuivre à travers toute l'histoire de la civilisation

grecque. Aristote sera un grand naturaliste, on l'oublie trop quelquefois ; après lui, les sciences de la nature prendront, durant la période hellénistique, un nouvel essor. L'esprit grec est trop observateur et débrouillard, il est aussi trop réaliste et artiste pour se désintéresser de la nature et de tout ce que l'on en peut tirer d'utile pour la vie humaine.

Donc, il est parti de la réalité pour chercher à s'expliquer l'univers. Car il a d'autres qualités encore qu'il poussera jusques aux défauts : il est intellectuel, spéculateur, logicien, dialecticien. Il ne lui suffit donc point d'observer et d'étudier, il veut connaître les lois, découvrir le principe qui fait l'unité de l'univers. Pour Thalès, c'est l'eau, pour Anaximandre, un infini inengendré et impérissable, pour Anaximène, l'air, pour Héraclite, le feu. Par la physique à la métaphysique : déjà les solutions d'Anaximène et d'Héraclite prennent un aspect métaphysique.

Cependant, une réaction devait se produire contre l'empirisme et le relativisme scientifiques. Ils expliquaient tant bien que mal la diversité et la multiplicité des choses, le changement et le devenir : ils n'expliquaient point l'essentiel. Or, la philosophie, comme les croyances, avait à répondre au grand problème qui préoccupait les Hellènes depuis toujours : l'origine de la vie : elle avait à satisfaire leur besoin de se relier à l'éternel. Pour cela, une philosophie de l'être s'imposait.

En effet, dans tous les systèmes qui s'étaient succédé depuis Thalès et prétendaient ramener l'univers à l'unité, on découvre une commune insuffisance. Ils s'attachent à la matière, non à l'esprit. De là ces contradictions inévitables où ne manque jamais d'aboutir toute doctrine qui veut expliquer la matière par elle-même, sans tenir compte de l'esprit. Ces contradictions, il serait d'ailleurs malséant de les reprocher à l'école de Milet : n'est-elle point celle des débuts, des premières observations et des hypothèses ? Au contraire, ce qui nous étonne, c'est que, durant une période où il y avait encore une telle pénurie d'expérience et de moyens, l'intelligence de ces premiers philosophes se soit révélée si claire, si audacieuse et, souvent, si juste.

Eux-mêmes se rendent compte de tout ce qu'il y a d'incomplet dans leurs théories. Ils cherchent à élever la matière aussi près que possible de l'esprit. Tel est le cas d'Héraclite. Il pressent que l'intelligence gouverne le monde, et qu'il existe une harmonie invisible, supérieure à l'harmonie visible, une unique loi divine et une sagesse unique, en un mot, un *logos*. Seulement, pour lui, ce *logos* reste immanent, il se con-

fond avec le feu. Reconnaissons cependant que le maître d'Ephèse s'est élevé jusqu'à la pointe de la flamme.

C'est le mérite, la gloire des Eléates, d'avoir inauguré la réaction spiritualiste. Elle se fonde sur une doctrine : l'unité de l'être. Elle a pour initiateur Xénophane que nous retrouvons ici avec sa conception d'un Dieu unique. Ce Dieu, il est la plus haute réalité. C'est lui qui, « par la puissance intelli- » gente de sa pensée donne sans peine le branle à tout ; » c'est lui qui « tout entier voit, tout entier pense, tout entier » entend ». Chacun de ses actes et de ses attributs s'étend à la totalité de sa nature ; il est immuable, il est éternellement partout : « L'Un, c'est Dieu, » dit, à propos de Xénophane, Aristote. On le voit, l'Eléate rompt avec toutes les explications physiques pour créer une ontologie. Sa pensée reste vague, à mi-chemin entre le panthéisme et le monothéisme : il n'en demeure pas moins le précurseur lointain du grand mouvement qui va plus tard aboutir à Socrate et à Platon.

Le successeur de Xénophane est Parménide. Peut-être n'a-t-il pas eu avec le maître des relations personnelles : il n'en a pas moins subi son influence. Celle aussi du pythagorisme, ce qui est à retenir. Selon un passage de Platon, le début de son *Parménide*, celui-ci, âgé d'environ soixante-cinq ans, aurait, dans Athènes, rencontré le jeune Socrate. Le récit semble arrangé. Tout ce que nous pouvons dire de Parménide, c'est qu'il a vécu entre la fin du VIe siècle et la première moitié du Ve, et que son influence ou plutôt, d'une manière plus générale, celle des Eléates, s'est exercée, sinon déjà sur Socrate, du moins sur Platon.

Comme Xénophane, Parménide écrit en vers. Il a exprimé sa doctrine dans un ouvrage unique : *De la nature*, dont il ne nous reste que des fragments. Ils suffisent pour nous révéler quelles sont la place et l'importance du philosophe dans l'histoire de la pensée.

Il est l'ancêtre des rationalistes et de Descartes. « Non, » que jamais il n'y ait de victoire pour ceci : le non-être est !» C'est le principe de contradiction : l'être est ou l'être n'est pas. L'avenir de la philosophie va dépendre de la manière dont elle résoudra ce dilemme. Contre l'empirisme et le relativisme des physiciens, Parménide pose l'être dans son existence absolue, éternellement identique à soi-même, sans aucun mélange de non-être, incréé, indestructible, indivisible et immobile. Lorsqu'il affirme : « C'est la même chose que » penser et être, » il nous mène droit à Descartes : « Je pense, » donc je suis ». Parménide veut dire que toute pensée sup-

pose l'existence de son objet. Par conséquent, le non-être ne saurait être un objet de pensée. Donc, le dilemme est résolu : l'être est.

* * *

Parménide avait fait accomplir un progrès décisif à la pensée grecque en édifiant la première philosophie de l'être et de l'esprit. Sans être idéaliste, il ouvrait la voie aux idées. Mais le système qu'il avait imaginé avait le défaut d'être abstrait et statique. Ses thèses ne pouvaient manquer de produire une réaction en faveur du mouvement et de la multiplicité.

Car tout est mouvement dans la vie, tout est changement, diversité. Parménide avait contre lui les faits, s'il avait pour lui les idées. Il forçait les esprits à la réflexion, à la discussion. Comme le dit M. Charles Werner, « la philosophie de » Parménide était une superbe affirmation de l'unité de l'être » et de son indestructible permanence : mais cette unité » restait abstraite et se montrait en contradiction avec les » données de l'expérience. La véritable unité est une unité » concrète et vivante, qui renferme en soi et produit la mul- » tiplicité. » Il aurait fallu se convaincre que l'accident suppose le nécessaire, que le devenir exige l'être, que plus un être est un, plus il est divers, et que pour avoir du mouvement, il faut d'abord avoir de la stabilité. Mais c'était trop tôt. Que firent alors les philosophes ? Ils revinrent à l'expérience, ils acceptèrent le mouvement et la pluralité et, repartant de la matière, ils cherchèrent l'explication du monde dans une multitude de corps élémentaires : les atomes. Ils matérialisèrent la philosophie de Parménide en posant que les atomes étaient incréés et indestructibles comme l'être ; puis, contre Parménide, ils les livrèrent au mouvement.

Cette nouvelle doctrine, inaugurée par Empédocle, élève de Parménide, aboutit à l'atomisme de Leucippe et de Démocrite. Mais l'atomisme est plus qu'une réaction ; comme le dit Gomperz, « il est la conclusion des efforts de plusieurs siè- » cles pour résoudre le problème de la matière ». Encore un coup, modernité des Hellènes : l'atomisme n'est-il pas demeuré jusqu'à nos jours la base de toute science de la matière ?

Matière : ce mot inciterait à penser que cette première étape de la pensée grecque est celle du matérialisme. Il y en

a, certes, dans l'école de Milet et chez les atomistes. Seulement, on serait anachronique en employant ici un terme qui date du XVIIe siècle et sur le sens duquel il faudrait s'entendre. Les premiers philosophes grecs sont des savants qui, appliqués à l'étude des choses naturelles et cherchant l'unité dans cette diversité, se posent le problème du cosmos et de sa substance. Si vraiment ils sont matérialistes, c'est d'une manière encore naïve, par méthode plus que par esprit, dans le seul domaine de leur science, non dans celui de la morale et de la religion. Le Grec n'est point matérialiste de nature, mais réaliste et intellectualiste. Il vit à un moment où, entre la matière et l'esprit, la limite est imprécise, où nulle dualité ne s'affirme encore : le feu d'Héraclite ou l'air d'Anaximandre nous donnent l'impression d'être plus spirituels que matériels. Enfin, de Thalès à Xénophane, l'ascension de la physique à la métaphysique s'accomplit régulièrement. Elle révèle un besoin d'unité, un génie synthétique. Esthétique aussi : des systèmes comme celui d'Héraclite ont l'allure de poèmes cosmiques.

* * *

Mais la philosophie de la nature n'est qu'un aspect de la pensée grecque. L'autre est la philosophie de l'âme.

C'est de la religion qu'elle se dégage. Ici, on retrouve l'orphisme et le pythagorisme. Je dis pythagorisme parce que Pythagore lui-même, dont l'existence ne saurait être mise en doute, est un être entouré de mystère. Il est donc difficile d'établir une ligne de démarcation entre sa doctrine et celle de ses disciples. L'origine est l'orphisme. Les pythagoriciens lui ont établi un fondement scientifique : les mathématiques et la musique. Le nombre est le principe de toutes les choses ; la loi suprême qui donne à l'univers son unité, c'est l'harmonie. De là une théorie de l'âme. Elle seule met dans le corps le nombre et l'harmonie. Quant à sa fin, au but de la vie humaine, c'est de s'absorber dans le divin. Il en résulte une morale dont la première prescription est d'avoir commerce avec le divin et de suivre Dieu. L'âme, en effet, est d'origine divine. La terre est indigne d'elle, le corps n'est qu'une prison. Pourquoi ? parce que sa propre faute a précipité l'âme du divin dans l'humain, de l'éternel dans le mortel, du ciel dans l'enfer. Elle doit donc expier. L'école pythagoricienne possède le sentiment du péché. Et aussi de la Providence. C'est

parce qu'il y a une providence que l'harmonie règne dans l'univers. Idées préchrétiennes.

La doctrine pythagoricienne se place au carrefour où religion, morale, philosophie, science et poésie se rencontrent. Au carrefour aussi de la Grèce et de l'Orient, puisque, de toute évidence, la transmigration des âmes, la parenté entre les animaux et les hommes et leur conséquence : l'interdiction de se nourrir de chair, se retrouvent dans les Indes. J'ajoute que, selon Isocrate, Pythagore aurait rapporté d'Egypte les mathématiques d'où il a induit sa théorie du nombre et de l'harmonie. En résumé, comme le dit M. Werner, « la doc-» trine de Pythagore est le premier effort de la philosophie » pour pénétrer jusqu'à la racine invisible des choses. La » vraie réalité, d'après Pythagore, ce ne sont pas les choses » matérielles : c'est l'âme, dans son essence immortelle. Au-» dessus du monde des choses périssables, il y a le monde des » essences éternelles, le monde de l'harmonie et des nombres. » La voie était ouverte à la philosophie de l'idée. » En effet, le pythagorisme mène à Socrate et à Platon.

* * *

Au cours de cette première étape, on voit s'équilibrer deux grandes tendances, celle de la nature et celle de l'âme, la connaissance des choses et la connaissance des hommes. L'équilibre, la mesure sont, en effet, un caractère, un besoin du génie grec. Il s'efforce de rétablir constamment dans la pensée et dans l'art ce qui n'existe pas dans la vie politique et sociale. Mais il présente encore un autre caractère, il éprouve encore un autre besoin : la synthèse.

Quand on prononce le mot de synthèse, on parle, une fois de plus, grec. *Sunthèsis :* mettre avec. La synthèse est l'opération par laquelle on remonte des détails à l'ensemble, la réconciliation d'une thèse et d'une antithèse, grâce à l'intervention d'un point de vue supérieur qui en extrait tout ce qu'elles renferment de vérités pour combiner celles-ci en une notion nouvelle. La synthèse est de toutes les opérations de l'intelligence, la plus haute et la plus difficile. Il y faut de l'esprit architectural, le sens des proportions et de l'harmonie. Le génie grec s'y trouve donc naturellement prédisposé. Mais, comme l'on ne parvient pas d'un seul essor à la synthèse, on éprouve la tentation de s'arrêter au compromis, de faire ce que l'on appelle du syncrétisme.

Encore un mot grec. Il a une origine pittoresque : l'union de deux Crétois — les habitants de cette île avait la réputation d'être des fourbes — contre un ennemi commun. D'où le sens actuel de syncrétisme : accord factice, sous lequel subsistent des différences irréductibles. Du point de vue philosophique, le syncrétisme désigne une première opération : prendre d'un ensemble une vue encore superficielle et confuse. Après quoi, viendra l'analyse, qui est, elle, une vue distincte et précise des parties. Enfin, la synthèse recomposera le tout, mais avec cette fois, la connaissance exacte des parties.

Or, vers la fin de cette première étape, les esprits se trouvent en présence de doctrines rivales, de deux conceptions opposées de la nature : un monisme et un atomisme. Ou l'univers est un, ou il est multiple ; ou il se ramène à une substance unique, ou il est composé d'atomes. Toutes ces théories qui s'étaient succédées de Thalès à Parménide, et de Parménide à Démocrite, sont bien faites pour déconcerter l'intelligence, la rejeter dans le scepticisme à l'égard des sens. En effet, le témoignage des sens constitue la seule base commune à tous ces systèmes. Mais scepticisme et négation ne sont que des attitudes provisoires. Surtout pour un Hellène, toujours à la recherche de la vérité. D'où un effort pour harmoniser les contraires et rapprocher les adversaires. Entreprise d'autant plus hardie, presque légère, que ni les sciences expérimentales, ni les mathématiques ne sont encore suffisamment développées. La comparaison s'impose avec ces navigateurs, cet Ulysse et ce Jason qui, montés dans des vaisseaux fragiles et mal équipés, se lancent dans l'aventure. Mais le Grec a une boussole : son intelligence.

* * *

C'est elle qui va lui permettre de ramener à l'unité toutes ces contradictions en fixant le point de synthèse.

La première idée fut de faire du syncrétisme. On voit se former une école éclectique. Elle annonce, de loin, celle d'Alexandrie. Son représentant le plus intéressant est précisément un Crétois qu'Athènes, avec tant d'autres, avait attiré : Diogène d'Apollonie. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à lui, car un nom bien plus important nous appelle : Anaxagore.

Son point de départ est l'éléatisme. Mais, tenant compte de la réaction qui l'a suivie, il se propose de l'accorder avec l'expérience, avec la réalité empirique de la pluralité et du mouvement. Ce faisant, il paraît un éclectique, mais il est plus et mieux.

Anaxagore pose au-dessus de la pluralité un principe d'unité, au-dessus du mouvement une cause motrice : l'intelligence, le *nous*. Héraclite en avait déjà eu l'intuition, mais l'intuition seulement. Anaxagore le transcende. Pour Héraclite, le feu est, de tous les éléments, le plus incorporel, mobile, transformable, actif et vivifiant ; pour Anaxagore, l'intelligence est la plus fine et la plus pure de toutes les choses. Car, tandis que les choses sont toutes mêlées les unes aux autres, l'intelligence n'est mêlée à rien. Elle existe pour soi, dans une autodétermination et une indépendance absolues. C'est ce qui lui confère une puissance illimitée. Elle possède la connaissance de toutes choses. Elle a mis l'univers en mouvement et en a fait une harmonie. Elle est la génératrice de l'ordre que nous admirons maintenant dans le monde : « Toutes choses ont été mises en ordre par l'intelligence. »

Anaxagore inaugure cette philosophie de l'esprit vers laquelle, chacun par son chemin, les esprits se dirigeaient. Aussi M. Léon Robin peut-il écrire : « Historiquement, et par » rapport aux époques de la philosophie et de la science grec- » ques, Anaxagore marque un croisement décisif... Ce n'est » donc pas sans raison que le dernier des physiciens natura- » listes ait apparu à Platon et à Aristote comme un précur- » seur de la révolution socratique. »

Avec Anaxagore, pour la première fois, la philosophie prend sa demeure dans Athènes. Il fut l'ami et le conseiller de Périclès. Eut-il pour disciple Socrate ? Il serait téméraire de l'affirmer. Il n'en est pas moins vraisemblable que Socrate soit allé l'entendre. En tout cas, il le connaissait. Si l'on prend le *Phédon*, on s'apercevra par une courte allusion que le système d'Anaxagore ne l'a point satisfait davantage que ceux des autres physiciens, mais on s'aperçoit aussi qu'il a reporté sur la sagesse tout ce qu'Anaxagore disait de l'intelligence. « La théorie de l'Esprit lui a du moins, pour la pre- » mière fois, dit M. Robin, suggéré un moyen de mettre fin » à ses doutes. » Anaxagore a donc exercé une influence décisive sur Socrate, sans d'ailleurs que l'on soit autorisé à faire du second le disciple du premier.

V

Anaxagore ouvre la seconde étape de la philosophie grecque. Tandis que la première s'est accomplie dans la Grèce nouvelle, la seconde est celle du retour dans la Grèce ancienne : Athènes ; tandis que la première eut la nature comme préoccupation dominante, la préoccupation dominante de la seconde, c'est l'esprit.

Cette seconde étape, dans l'histoire de la philosophie, monte au sommet. Elle est aussi la plus courte. Anaxagore vient s'établir en Attique vers 460, Aristote meurt en 322. Entre ces deux dates, moins d'un siècle et demi, pour être exact, cent trente-huit ans.

* * *

C'est alors que se fonde, au sens précis et profond du terme, la philosophie. Auparavant, ce ne sont que prolégomènes. La pensée prend son essor, et cet essor la porte de la physique à la métaphysique. Mais la philosophie en tant que science n'est pas encore constituée. Si l'inlassable et mobile activité de la pensée grecque ouvre dans toutes les directions des voies nouvelles, la jeunesse qu'elle manifeste a ce défaut, précisément juvénile : la superficialité. Le moment est venu d'approfondir. Je cite M. Charles Werner : « L'esprit devait » être rappelé des extrémités de l'univers, dans son propre » abîme intérieur. Il devait se replier sur lui-même, et découvrir en lui-même la règle du vrai et du bien. C'est à cette » condition que la philosophie pourra poursuivre sa carrière » et trouver, au delà de la nature, le principe absolu de vie » et de perfection. »

* * *

Auparavant, la pensée devait traverser une ère de critique, même de destruction.

Nous retrouvons ici les sophistes.

Depuis des siècles, le mot est pris en mauvaise part. Le sophiste, c'est le contre-philosophe. Cette distinction, cette opposition, d'ailleurs injuste, l'abbé Barthélemy la met bien

en évidence au chapitre soixante-septième de son *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, et je m'excuse de le citer encore, parce que j'ai envers lui une dette : il m'a révélé l'Hellade avant même que j'apprisse le grec. Socrate, dit-il, « parle » dans un temps où l'esprit humain semblait tous les jours » s'ouvrir de nouvelles sources de lumière. Deux classes » d'hommes se chargeaient du soin de les cueillir ou de les » répandre : les philosophes, dont la plupart passaient leur » vie à méditer sur la formation de l'univers et sur l'essence » des êtres ; les sophistes qui, à la faveur de quelques notions » légères et d'une éloquence fastueuse, se faisaient un jeu de » discourir sur tous les objets de la morale et de la politique, » sans en éclaircir aucun... Soutenant toutes les doctrines sans » en adopter aucune, ils introduisaient la licence du doute » dans les vérités les plus essentielles au repos des sociétés. » C'est de la belle langue, et Barthélemy n'a pas tort ; il connaît aussi à fond ses textes. Mais je rappelle que sophiste n'eut point tout de suite un sens péjoratif ; il l'aura d'ailleurs très vite, dès le IVe siècle, dès Aristote. A l'origine, *sophistès* est celui qui fait profession de *sophia* — ce terme étant pris dans le sens, non de sagesse, mais d'habileté et de science.

Les sophistes, nous les avons déjà rencontrés comme éducateurs. Regardons-les maintenant prendre une attitude philosophique. Comment sont-ils amenés à en avoir une ? Ils enseignent donc l'éloquence. Pour se faire de la réclame, ils prononcent eux-mêmes en public des discours d'apparat. Ces discours ont pour thèmes des questions générales, des lieux-communs, à moins que les sophistes ne prouvent leur virtuosité en traitant des sujets futiles pour amuser leurs auditeurs et leur montrer comment on fait quelque chose de rien : l'éloge des souris ou l'éloge des pots. Pour conquérir l'auditoire, ils l'étonnent et le flattent : affaire de clientèle et de concurrence. D'où leur tendance au paradoxe : la discussion pour la discussion comme il y aura plus tard l'art pour l'art. Mais avec la discussion pour la discussion, à quoi ne manque-t-on pas d'aboutir ? A la remise en cause de tout, au scepticisme et à l'anarchie.

Les sophistes connaissent le goût inné du Grec pour les palabres. Voici ce que nous en dit M. Léon Robin, dans la conclusion de son ouvrage sur la pensée grecque : « C'est une » pensée rationnelle et même raisonneuse... il y a là un carac- » tère général, auquel les conditions sociales ne sont pas » étrangères et qui varient avec elle. » Il faut croire qu'il est

bien profond, puisqu'il y aura des sophistes jusqu'à la fin de cette pensée, jusqu'au IVe siècle de l'ère chrétienne.

Cette constante doit nous mettre en garde contre un jugement sommaire. Les sophistes ont joué un rôle utile, nécessaire. Ils ont fait connaître aux Athéniens la philosophie et la science ioniennes, ils les ont répandues, vulgarisées. C'est là leur mérite. Sans eux, Athènes ne serait point devenue l'irradiant foyer de pensée humaine qu'elle va être.

L'action des sophistes a deux aspects. Le premier est négatif : la réaction contre la philosophie de la nature ; le second est positif : l'action en faveur de la culture humaine, de la philosophie de l'homme. Face à la philosophie de la nature, les sophistes représentent cet esprit critique dont l'intervention est indispensable toutes les fois qu'il s'agit de franchir une étape. Ils ont démoli ; mais, en concentrant sur l'homme toute l'attention, en l'éduquant, en lui apprenant qu'il est la première des réalités et qu'il doit d'abord s'intéresser à soi-même, les sophistes ont aménagé le terrain d'une reconstruction.

Comment les sophistes sont-ils parvenus à poser ainsi l'homme au centre des préoccupations, de manière à préparer la substitution d'une philosophie de l'homme à la philosophie de la nature ?

Pour le comprendre, adressons-nous au seul d'entre eux qui pourrait mériter le titre de philosophe, à Protagoras.

Ce déraciné qui venait d'une cité en contact avec le monde barbare, était prédisposé à l'individualisme. De fait, il a été plus loin, jusqu'au subjectivisme. On connaît son célèbre, trop célèbre aphorisme, mais il importe de le citer intégralement : « L'homme est la mesure de toutes les choses, des » choses qui sont, comme étant, et des choses qui ne sont pas, » comme n'étant pas. » Il y a du Parménide là-dedans, mais c'est Platon qui nous a conservé cette phrase, dans le *Théétète*. Ce dialogue et celui qui porte le titre de Protagoras, nous révèlent, d'une manière que Platon lui-même nous affirme exacte et impartiale, l'homme et sa pensée. Protagoras, en effet, s'y explique. Que veut-il dire ? Que les choses sont pour chacun de nous comme il les sent. Le même vent qui souffle sur deux hommes sera froid pour celui qui a froid, il ne sera pas froid pour celui qui n'a pas froid. Voilà qui met en cause toute la philosophie de la nature. Donc, si l'on ne peut se fier, ni aux sens, ni aux sensations, où se trouve le principe de l'univers ? Dans l'homme, dans son esprit.

Protagoras n'étend pas son scepticisme jusqu'à l'ordre moral. Il est trop Grec aussi pour l'étendre à l'ordre politique et social : cet ordre, il le met bien au-dessus de l'individu. Il n'en reste pas moins que le célèbre sophiste ouvrait toute grande la porte au subjectivisme. Sa fameuse phrase, même avec toutes les réserves de l'auteur, ne signifie plus seulement que l'homme est la mesure de toute chose, si l'on entend par là que, dans le domaine de la pensée comme dans celui de la vie publique, dans le domaine de la poésie comme dans celui de l'art, l'Hellène ramène toute chose aux proportions de sa nature à lui, à sa taille humaine, et qu'il s'efforce en même temps de se connaitre en tant qu'homme. L'homme est alors une mesure objective. Non, l'aphorisme de Protagoras veut dire que l'homme est pour soi-même sa propre mesure. C'est bien le subjectivisme, et l'on sait où il conduit.

Qu'aurons-nous, en effet, après Protagoras ? Le scepticisme absolu, anarchique, destructeur d'un Gorgias aux yeux duquel rien n'existe, ni ne peut exister : « un essai de nihi- » lisme radical, conclut M. Robin, qui n'est au fond qu'un » jeu savant et une acrobatie dialectique ». Par où se démontre quel péril se trouve dans cet abus de l'intelligence, à quoi les Grecs ne sont que trop portés.

La diversité des opinions et des doctrines que professent les sophistes, nous amène à reconnaître avec Gomperz qu'il n'y a point de morale sophistique, de philosophie sophistique, mais un mouvement des esprits dont la tendance est antérieure aux sophistes eux-mêmes. Ces hommes, différents et opposés par leur pensée, ont cependant un trait commun : leur manière de penser. Ils ont laissé une méthode, un instrument dont de plus grands sauront se servir : Socrate, Platon, Aristote.

* * *

Les sophistes sont un produit de leur temps et ce temps a bien plus d'importance qu'eux. La Grèce est alors en pleine transformation. Le rythme en est si rapide qu'à un moment donné, il sera plus exact d'employer le mot de révolution. Je récapitule une fois de plus les faits : apparition de la monnaie, agitation populaire, chute du régime aristocratique, avènement de la démocratie, guerres médiques, régime de Périclès, hégémonie athénienne, guerre du Péloponèse, décadence de la cité, entrée en scène de la Macédoine, asservissement de l'Hellade, conquête de l'Asie par Alexandre. Tous

ces événements se sont écoulés en moins de trois siècles. Mais ils se sont accumulés à partir des guerres médiques : après, en moins de cent-cinquante années, Athènes, pour ne parler que d'elle, passera de la grandeur à la décadence, de l'hégémonie à la servitude.

Ce qui fait contraste avec cette agitation politique et sociale, avec les malheurs publics, avec la décadence de la cité, c'est l'épanouissement de la civilisation, lettres, arts et philosophie : le passage d'Anaxagore à Aristote coïncide avec celui de Périclès à la domination macédonienne ; la philosophie monte quand la Grèce descend. Pour trouver, dans l'histoire moderne, un peuple qui offre le même contraste, le même spectacle, il faut prendre la France, de la Renaissance jusqu'à la Révolution. Trois siècles de troubles et de guerres, trois siècles durant lesquels la civilisation française monte rapidement au-dessus de toutes les autres et maintient son niveau. Mais de tels efforts, avec un tel écart, se paient tôt ou tard par l'épuisement. C'est ce qui se prépare pour l'Hellade.

En attendant, il est facile de se représenter et de comprendre l'excitation des esprits qui régnait alors dans Athènes. Elle est devenue cosmopolite. Elle attire, non seulement les sophistes qui sont tout de même des Hellènes s'ils ne sont point des Athéniens, mais aussi les étrangers, les barbares. En même temps, les Grecs continuent de se répandre dans le monde. La politique va mal mais les affaires vont bien : c'est le moment où la cité de Pallas Athéna est le centre de la navigation, du commerce et de la banque. Gomperz a donc raison d'appeler cette période « l'époque des lumières », l'*Aufklärung* des Hellènes. Cette comparaison avec le XVIIIe siècle nous fait voir dans les sophistes les équivalents grecs des « philosophes », et même leurs précurseurs. Comme le mouvement « philosophique », le mouvement sophistique est le produit intellectuel d'une époque brillante mais instable, impuissante à trouver un principe d'unité intellectuelle et morale, éprise de nouveauté mais en proie à un malaise, une angoisse. Elle sent venir de loin l'écroulement.

En de telles périodes, l'esprit éprouve le besoin de vérifier toutes les valeurs sur lesquelles il avait jusqu'alors vécu. Il se replie sur soi-même, part de soi-même pour tout réédifier. Attitude et méthode qui présagent celles de Descartes.

VI

La reconstruction sera l'œuvre de trois hommes : Socrate, Platon, Aristote. Elle se fera sur une base morale, avec un plafond religieux. Car le besoin le plus urgent n'est plus d'amasser des connaissances, mais de moraliser l'homme et la cité. Or, cette moralisation serait impossible sans un effort de la rattacher à un principe spirituel. Il y a là un enseignement pour nous.

Parmi tous ceux qui ont écrit sur les trois plus grands philosophes de la Grèce, le plus clair, le plus accessible, sans être le moins du monde un vulgarisateur, est M. Charles Werner. Je lui emprunte donc sa formule lorsque je dis : Socrate, c'est la sagesse, Platon, c'est l'idée, Aristote, c'est la forme.

Le caractère commun des trois philosophes est leur culte de l'intelligence. Voilà, une fois de plus, qui est bien hellénique. L'intelligence a créé l'univers et ne cesse de le maintenir. Elle est la cause première. Comment donc l'homme parviendrait-il, d'abord à se connaître soi-même, puis à connaître l'intelligence, enfin à se relier à cette cause première, sans la part d'intelligence qu'il renferme en soi ?

Qu'a voulu Socrate ? Opérer une réforme morale, et pas seulement morale : religieuse. Pour cela, il a fait et dû faire une révolution philosophique. Comme l'observe M. Robin, « on peut légitimement parler de révolution socratique, » comme on parle d'une révolution cartésienne. Ni d'un côté, » ni de l'autre, il n'y a continuité brisée, rupture radicale, » création spontanée. Il y a eu réaction personnelle violente » contre les conditions au milieu desquelles s'était faite la » formation intellectuelle, mais aussi appropriation personnelle des formes existantes de la pensée : Socrate s'est servi » de la méthode sophistique, pour ruiner l'ancienne physique » et la sophistique elle-même. Il n'en est pas moins vrai que, » même ainsi comprise, son œuvre signifiait un renouvellement radical et la création d'un nouveau monde de la » pensée. »

Dans le cas de Socrate, ce qu'il y a d'intéressant, c'est qu'il était seul Athénien au milieu des sophistes. Sa réaction est donc aussi celle de l'esprit et du patriotisme attiques : ses concitoyens démocrates ne l'ont pas compris.

* * *

En quoi consiste cette révolution philosophique inaugurée par Socrate, accomplie par Platon, achevée par Aristote ?

Ecoutons leurs trois messages.

Message de Socrate :

L'âme de l'homme est immortelle, divine. Il est naturel à l'homme de rechercher le bonheur. Socrate va l'aider à le trouver, non en montant dans une chaire pour l'endoctriner comme un professeur, mais en causant avec lui comme un ami qui sollicite les idées, les confidences d'un ami. A cet **homme, que va dire Socrate ?**

Ce bonheur, tu as raison de le chercher, il est même de ton devoir de le trouver : mais tu ne le découvriras, ni dans les richesses, ni dans les plaisirs, ni dans aucun avantage ou succès, ni même en étudiant la nature, ni en te livrant à d'orgueilleuses et vaines spéculations. Il est en toi, non en dehors de toi. Veux-tu donc être heureux, pratique le précepte inscrit au temple de Delphes : connais-toi toi-même. Si tu apprends à te connaître toi-même — et nous y travaillerons ensemble — tu sauras que la partie essentielle de ton être, c'est ton âme intelligente. Voilà ton bien, ton seul bien ; voilà où réside ton bonheur, ton seul bonheur. Ton âme est l'image de la divinité. De même que ton corps fait partie des éléments matériels qui forment l'univers, de même ton âme intelligente fait partie de l'intelligence universelle. Elle gouverne le monde matériel qu'elle a créé : ainsi ton âme doit gouverner ton corps. Tu seras maître de toi-même et libre au milieu des autres hommes, si, par ton âme intelligente, tu parviens à te relier à Dieu. Et tu y parviendras, car tu le peux : tu y parviendras grâce, non à des mystères, à des initiations, mais à cette science qui est en toi comme un patrimoine divin. En quoi consiste-t-elle ? en une réminiscence. Ton âme se rappelle son existence antérieure, alors que, avant d'être enfermée dans la prison du corps et entravée des liens terrestres, elle était encore fixée dans le divin. Eveille donc ton âme, remonte par elle à l'essence des choses, trouve le vrai afin de pratiquer le bien, et tu seras parfaitement heureux. Réforme de l'homme d'abord, pour qu'il puisse **y avoir une réforme de la cité.**

Message de Platon :

La destinée de l'âme immortelle est de revenir à sa patrie divine. De cette patrie, elle avait été contrainte de des-

cendre pour s'incarner dans le corps. Mais c'était là une violence faite temporairement à sa nature, qui est divine aussi. Car l'âme est immortelle. Preuves en soient la science innée qu'elle possède et son activité perpétuelle : autant de ressemblances avec son idée. Avant notre naissance, notre âme, pure elle-même, a contemplé les idées pures qui rayonnent dans l'éther sans bornes, au delà des neuf sphères transparentes dont est formé l'univers. Notre âme se souvient. C'est pourquoi elle éprouve la nostalgie de son origine comme une captive éprouve la nostalgie de la liberté. La mort la délivrera.

En attendant, et pour se préparer à cette délivrance, il est déjà possible à l'homme de se relier au divin. Comment ? Par la contemplation et par l'amour. La contemplation est le terme de cette science innée qui n'est point seulement morale, mais d'abord intellectuelle. Par elle, par les degrés du savoir, l'homme devient un philosophe. Philosophe est celui qui s'est élevé du monde sensible au monde suprasensible, jusqu'à l'essence des choses, jusques aux idées éternelles, jusqu'à l'être en soi qui est un, qui est Dieu. Car c'est là, dans ce monde suprasensible, que se trouve la réalité. Les sens nous trompent : ils ne nous font voir que des apparences changeantes, des formes périssables : la contemplation ne nous trompe jamais, puisqu'elle nous fait voir, par l'œil de l'âme, le permanent et l'éternel. Et l'amour, qui est le désir de l'immortalité, nous guidera dans cette ascension.

Cependant, le monde sensible existe. Nous sommes condamnés à y vivre tant que notre âme demeurera incarnée. Mais il est régi par des lois qui le rattachent au monde éternel. Ces lois relient chaque chose, chaque être, à son essence immuable, à son éternelle idée. C'est ainsi, par une union indissoluble, que le multiple, le changeant, le temporaire participe de l'unique, de l'immuable, de l'éternel. Le devoir de l'homme est d'en prendre conscience par son intelligence. C'est alors qu'il s'apercevra que le monde sensible reflète comme un miroir le monde suprasensible. Il est la création de Dieu. Mais Dieu, c'est le bien suprême. Sans doute, dans le monde sensible règne encore la nécessité, cette cause vagabonde et indéterminée du désordre. Elle est comme le dernier soubresaut du mouvement désordonné qui entraînait la matière avant que Dieu intervînt pour lui imposer l'ordre. En définitive, c'est l'intelligence divine qui l'emporte toujours. La Providence a, en effet, ordonné les choses de telle manière que le bien finit par l'emporter sur le mal. Notre

devoir d'homme est d'y aider. Pour cela, apprenons à mettre nos pensées d'accord avec l'intelligence divine et à régler nos actes d'après le souverain bien. C'est ainsi que, redescendant de la contemplation avec de nouvelles lumières et de nouvelles forces, nous établirons, par l'exemple de nos vies et par la sagesse de nos lois, dans la cité des hommes, un ordre qui soit l'exact reflet de l'ordre divin.

Message d'Aristote :

La destinée de l'homme est de s'élever jusqu'à Dieu. S'il arrive, ne fût-ce qu'un instant, à s'approcher de lui de telle manière qu'il se sente participant de la divinité, alors il aura connu le suprême bonheur. Il y parviendra par son intelligence qui, partant à la recherche des choses et transcendant le réel, le fera monter d'étage en étage, jusqu'au centre de l'univers, au point d'unité, à la source de l'être, au premier moteur, à l'activité pure, à la pensée parfaite, à l'absolue perfection : **Dieu.**

Mais l'homme, où prendra-t-il son point de départ ? Dans le monde sensible. Car entre l'idéal et le réel, l'âme et le corps, l'idée et la sensation, il n'existe, ni dualité, ni opposition, ni contradiction, ni séparation. Tout ce qui existe est inclus dans l'unité totale de l'être. Ce n'est que par les êtres que nous pouvons nous élever jusqu'à l'être. Donc, ne rien **séparer, mais tout unir.**

Cependant, avant d'unir, il importe de distinguer, de prendre chaque chose, chaque être tel qu'il est, dans sa réalité propre, dans ses caractères et dans ses attributs, afin d'être en mesure de le définir. On commencera donc par l'observation, par l'analyse ; ensuite, par ordre de généralité croissante, on s'élèvera jusqu'à la synthèse, jusqu'à la pointe de **la pyramide.**

Ce n'est donc, ni par l'intuition, ni par l'inspiration poétique, ni par le rêve mystique, mais par l'effort de la raison que l'homme fait la conquête de la vérité. Le message que lui adresse Aristote est un appel au travail. Recherche et méthode. Du réel au vrai par la forme qui est le principe, l'âme des êtres, leur confère à chacun sa nature propre, établit en eux l'harmonie et, les poussant vers la perfection de leur type, les intègre dans l'ordre divin.

Mais l'homme n'est point un être abstrait, une intelligence pure. Toute son activité, intellectuelle ou pratique, tend vers un bien. Car l'homme cherche son bonheur. Comment donc l'homme doit-il, non seulement penser, mais vivre **pour être heureux ?**

Il est certain que c'est dans le bien suprême qu'il trouvera son suprême bonheur. Donc, son intelligence doit rechercher s'il existe une fin qui n'en suppose aucune autre au-dessus d'elle et à laquelle toutes les autres s'ordonnent comme autant de moyens. Cette fin sera nécessairement le bien suprême. C'est pourquoi il est pour l'homme d'une importance capitale de la connaître. Mais, pour y parvenir, il ne suffit point à l'homme de posséder la science : il faut y ajouter l'expérience de la vie et la sagesse qui dominent les impressions instables de l'âme.

Aucun être ne peut être heureux que si son bien est identique avec sa fin, c'est-à-dire avec l'activité qu'il déploie conformément à sa nature. Or, la fin de l'homme, sa fonction propre, c'est l'activité de l'âme conformément à la raison. Que tout homme accomplisse le mieux possible cette fonction qui lui est propre ! Or, cet accomplissement a un nom : la vertu. Le bonheur de l'homme résidera donc, en pratique, dans l'activité conforme à la vertu de son âme raisonnable. Mais à la condition que cette vertu ne cesse de se traduire en actes. Car, de même qu'il ne faut point séparer la matière et la forme, l'idéal et le réel, l'intelligence et le sensible, l'âme et le corps, il ne faut point séparer la contemplation de l'action, la connaissance de la vertu.

Qu'est-ce que la vertu ?

Une attitude entre deux extrêmes. En effet, l'homme vertueux doit chercher à l'être continuellement, à toute occasion et durant tout le cours de sa vie. Mais il ne pourra se fixer dans une attitude stable et invariable qu'à égale distance des extrêmes. Une disposition déterminante de notre volonté, observant cette mesure personnelle que la raison nous fixe selon la voie de la prudence : telle est la définition de la vertu. Elle consiste pratiquement à garder la mesure entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut, comme le prouve l'observation psychologique. La perfection morale est donc une mesure. C'est dans son effort de maintenir cette mesure en lui, que l'homme sera pratiquement heureux, puisqu'il ne peut trouver le bonheur que dans la perfection de son être propre.

C'est proclamer la primauté de l'intelligence. Avant d'agir, afin d'agir, il faut connaître. La vertu suppose un choix, ce qui suppose à son tour, d'abord l'intelligence, ensuite la volonté. C'est à la raison de déterminer la règle de notre conduite. Par conséquent, la vertu morale demeure subordonnée à la vertu intellectuelle, la sagesse pratique à

la sagesse théorique. Mais celle-ci s'achève dans la contemplation.

L'homme renferme en soi un principe divin. C'est par ce principe qu'il est homme. Sa loi est de vivre conformément à lui, de travailler à se rendre immortel. Les choses mortelles ne sont donc pour lui que des moyens. Telle est la conclusion du message que nous adresse Aristote.

* * *

Avec Socrate, Platon et Aristote, s'est accompli le plus grand effort de la pensée antique, de la pensée livrée à soi-même et ne disposant que de moyens humains, pour atteindre la vérité et se rapprocher de Dieu. Effort métaphysique, effort moral : effort inachevé, comme tout ce qui n'est qu'humain.

Nous voyons bien ce qui manque à Socrate. Sa pensée n'est point cristallisée en une doctrine cohérente ; les sommets en disparaissent dans le brouillard ; vague est sa notion du divin. En renonçant à rechercher les causes, en reculant devant la spéculation, Socrate est un sage qui s'est interdit d'être un philosophe. Platon, lui, a exagéré l'idéalisme ; bien qu'il soit repris dans la suite, il a trop négligé le monde sensible. Et pourtant, M. Colle écrit dans ses *Eternels* : « Il était » tellement artiste que la beauté l'attirait comme une sirène » et qu'il ne pouvait pas s'empêcher de la préférer presque » toujours à la vérité. » Sa philosophie laisse subsister des oppositions et des contradictions, elle a de la peine à s'intégrer dans la vie. Aristote, en prenant le contre-pied de son maître, a exagéré dans le sens du réalisme. Sa philosophie, trop encyclopédique, pèche par une intellectualité raisonnante et même raisonneuse. Il a fait descendre la philosophie du niveau spirituel où Platon l'avait portée. Il y a dans son système quelque chose de mécanique, quelque chose de rationaliste dans sa pensée.

Les défauts de ces trois maîtres apparaissent dès qu'on les prend séparément. Mais là gît l'erreur : il faut les prendre ensemble, regarder leur philosophie comme un édifice auquel trois architectes ont travaillé sur le même fondement, d'après le même plan.

Lorsque trois architectes entreprennent l'un après l'autre une œuvre qu'une seule génération ne saurait achever, ils cherchent à se compléter, mais aussi à se rectifier. Chacun

apporte ce qui manque à ses deux collaborateurs, travaille à être fort là où ils sont faibles. Socrate est fort en tant qu'homme. Son exemple, c'est sa vie et sa mort. Son action demeure avant tout morale. Il s'efforce de s'affranchir des contraintes terrestres pour s'attacher à l'éternel. Sitôt libéré, il devient libérateur. Non dans le sens, étroit et vague en même temps, des libertés modernes, de l'idéologie démocratique, oui bien dans le sens large et précis de cette liberté intérieure, laquelle consiste à s'attacher à ce qui nous dépasse, à ce qui est la source de notre être, au divin. Les libertés temporelles, politiques, nul ne les mérite qui d'abord n'a su conquérir sa liberté intérieure et en faire une vertu.

À la base de l'édifice que les deux autres vont achever, Socrate pose donc l'homme et la réforme morale de l'homme. Sur cette base, il dessine le plan, indique la place des murs et des tours. Après, intervient Platon. Sur la sagesse de Socrate, il construit l'idée. Il dresse le temple sur les amorces socratiques, si haut que le faîte devient invisible dans le soleil. Il fait ce que Socrate ne voulait pas faire et déconseillait de faire, mais ce que la pensée socratique postulait tout de même pour s'achever : il recherche les causes, par conséquent la cause première. D'où une métaphysique, une cosmogonie, une théologie, ou du moins les contours d'une théologie.

Enfin, Aristote, la règle et le compas en main, reprend tout l'édifice. Il vérifie. Ce qui n'est pas solide, le Stagirite le raffermit dans le réel ; ce qui est disproportionné, il le ramène à des proportions logiques. Car il le veut habitable, et que chaque chose y trouve sa place dans une synthèse rationnelle. Platon s'est attaché à Socrate comme un apôtre qui a trouvé son Christ. Aristote doit plus à Platon que généralement on ne le suppose : M. Charles Werner l'a bien montré. « Sans Platon, pas d'Aristote, » disait déjà Gomperz.

Il n'est d'ailleurs pas difficile de dégager les idées communes aux trois philosophes :

Il y a celle de la base : connaissance de l'homme, et celle du sommet : recherche de Dieu ; il y a, pour monter de la base au sommet, l'idée que le seul escalier, c'est l'intelligence. Cependant, leur préoccupation commune est plus pratique, immédiate, que l'on ne serait porté à le croire : la réforme de la cité. C'est une préoccupation politique. Aristote l'exprime avec sa clarté habituelle dès le livre premier, second chapitre, de sa *Morale à Nicomaque*. « Il appar» tient », dit-il, « à la politique de régler quelles sciences

» doivent trouver place dans les cités, quelles aussi chaque » classe de citoyens doit apprendre et dans quelle mesure. » C'est le cas de la science du bien, puisque sa fin s'identifie » avec le bien même de l'homme. Quoique ce bien soit le » même pour l'individu et pour la cité, c'est assurément une » chose plus élevée et plus parfaite d'atteindre et de sauve- » garder le bien de la cité : s'il est, en effet, souhaitable pour » un individu de l'atteindre, combien est-ce plus beau et plus » divin pour un peuple et des cités ! »

Socrate, Platon et Aristote ont donc entrepris en commun une œuvre de salut public. Aucune de leurs idées, même la plus métaphysique, aucun de leurs ouvrages, le plus théorique même, qui ne se relie à ce point de départ, ne contribue à cette entreprise. Or, Socrate, Platon et Aristote n'ont cessé de l'affirmer, l'ayant reconnu par la pratique et la raison : la réforme de l'homme et de la cité est impossible sans que l'on fasse effort de les relier au divin. C'est là leur suprême leçon. Qu'elle imprime à leur œuvre commune une marque religieuse, c'est une évidence.

VII

Ainsi se trouve posée la question : quels sont les rapports de la philosophie et de la religion ?

Question posée, question résolue. L'aboutissement de toute la pensée philosophique est la révélation métaphysique d'un Dieu, cause première, mais aussi providence, que l'âme, enfin délivrée de tout lien terrestre et purifiée de toute souillure humaine, contemple, divine elle-même, dans une lumière intellectuelle toute pleine d'amour, car l'on peut citer Dante à propos de Platon.

Il y a donc une influence de la religion dans la philosophie. Elle n'est pas venue des seules croyances grecques ; d'autres, celles de l'Orient — Egypte, Chaldée, les Perses, les Juifs peut-être — ont, de loin en proche, introduit dans cette philosophie les éléments mystiques dont elle sentait le besoin pour corriger sa tendance à l'intellectualité.

Si le courant religieux traverse toute la philosophie grecque, c'est parce que les plus grands philosophes sont eux-mêmes religieux. Pythagore est un ascète autant qu'un

savant, un réformateur de la religion en même temps qu'un réformateur de la cité ; il prêche plus qu'il n'enseigne ; il se sent une mission divine et ses disciples feront de lui un être divin. Empédocle est un apôtre, une sorte de Savonarole, qui, bien qu'aristocrate de naissance, dévoue sa vie au bien du peuple, disparaît un soir et devient dieu. Quant à Socrate, M. Hornefer, dans son *Junge Platon*, paru à Giessen en 1922, a montré qu'il était un réformateur de la religion au moins autant qu'un philosophe. Comme l'écrit M. Méautis, « la » grandeur de Socrate est tout intérieure, elle réside dans » la beauté de son âme, dans l'acuité de son intelligence et » surtout dans cet élément irrationnel et troublant, dans cette » force divine qui subjuguait tout sur son passage ». Socrate est un saint de l'antiquité. Sur Platon, l'influence de la religion fut profonde, sans parler de tout ce qu'il doit à l'orphisme et au pythagorisme. Il est né en un temps où jamais la vie civique et la vie religieuse n'avaient pénétré l'une dans l'autre d'une manière si intime, un temps où l'on avait la conviction que la victoire des Hellènes sur les Perses était l'œuvre des dieux et des héros plus que des chefs et des soldats. Le jeune Platon fut élevé dans le culte d'Athéna, la déesse souveraine et protectrice d'Athènes, mais sa religion fut essentiellement apollinienne. Existence des dieux, providence des dieux, justice des dieux : voilà les trois dogmes du philosophe artiste. Au reste, qu'est-ce que Platon a voulu faire ? Démontrer d'une manière philosophique, scientifique, ses croyances. Aristote, lui, n'a rien d'un mystique, ni d'un artiste non plus ; mais il faut lire dans sa *Métaphysique* la page où il définit Dieu avec une telle conviction de la raison qu'il nous émeut par sa piété intellectuelle. Et que sera, au bout de la chaîne, le dernier des grands philosophes grecs, Plotin ? Un théologien mystique.

* * *

Mettons maintenant face à face religion grecque et philosophie grecque.

La religion a pour elle trois forces : ses croyances si profondément enracinées dans le cœur du peuple, son culte si intimement lié à celui de la cité, l'entrelacement qui s'est produit entre elle et la vie quotidienne. Pour la majorité, elle est une foi, pour tous, une habitude, un besoin, pour quelques-uns, une piété. Mais elle a des faiblesses, des insuffi-

sances. Exclusivement rituelle, ce qui lui manque, c'est un contenu doctrinal ; elle n'est pas non plus une source de morale, ou du moins elle n'apporte à la morale que la sanction des dieux ; son anthropomorphisme et sa mythologie la gênent, ils masquent et stérilisent son contenu. Primitif, spontané, puis développé, réfléchi, ce contenu est la foi dans le divin.

En présence de la religion, la philosophie que va-t-elle faire ? Elle peut la regarder avec dédain, prendre une attitude hostile, répandre le scepticisme, voire l'athéisme, être en un mot antireligieuse. Elle peut simplement l'ignorer, la laisser dans son domaine étroit pour élargir le sien en étudiant l'homme et la nature, être, en bref, areligieuse. Mais elle peut être aussi religieuse, concevoir sa mission dans un effort pour apporter à la religion ce qui lui manque : une métaphysique, une morale, pour maintenir dans les croyances la notion du divin et même y intégrer celle de l'unique Dieu.

La religion à cause de ses insuffisances philosophiques, la philosophie à cause de ses aspirations religieuses, tendent au même but, reviennent au même foyer. Elles sont indispensables l'une à l'autre.

Voilà pourquoi, malgré d'inévitables poussées rationalistes, sceptiques, matérialistes, la philosophie soutient, complète, achève la religion. Sans la première, que serait-il advenu de la seconde ? Elle se serait desséchée plus vite dans la routine, la superstition ; il se serait creusé plus vite un abîme entre le peuple obstinément attaché à de vieilles croyances en train de se fondre en superstitions, et les classes supérieures qui auraient cessé de croire, auraient fini par abandonner même les gestes rituels. La civilisation grecque serait alors entrée plus tôt en décadence ; elle aurait cessé d'être européenne pour s'asiatiser. La philosophie a empêché ce malheur en apportant aux élites des raisons de croire au divin et de vivre selon les règles d'une morale pratique et l'idéal d'une métaphysique spiritualiste, à mesure que les croyances s'épuisaient. De son côté, l'éducation que le régime de la *polis* imposait aux citoyens, répandait dans leurs esprits ce contenu spiritualiste et moral de la philosophie. La religion a pu donc se maintenir comme une forme de la pensée grecque jusques à l'heure où le christianisme se trouvera prêt à la remplacer. A ce moment encore, c'est la philosophie qui fait le pont entre l'hellénisme et le christianisme. On voit tout ce que cet équilibre entre la philosophie et les croyances a d'importance pour la construction de l'Europe.

* * *

A la religion, la philosophie apporta ce qui lui manquait : une révélation selon la raison. Comment ?

Le dogme de la philosophie grecque, c'est donc la primauté de l'intelligence.

On commettrait une erreur en ne songeant ici qu'au *nous* : il faut songer d'abord au *logos*. Il est, pour les Hellènes, encore plus significatif que le premier terme. Ils sont d'ailleurs indéterminés l'une et l'autre, le *nous* pouvant se traduire par l'intelligence pure, le *logos*, par la raison ordonnatrice et la parole créatrice. La traduction commentée que le R.P. Lagrange a donnée, en 1925, chez Lecoffre, dans la série des études bibliques, de l'Evangile selon saint Jean, nous apporte une citation que ce dominicain fait d'un jésuite, le P. Pierre Rousselot :

« Qu'était-ce que le Logos pour l'intelligence hellénique ? » C'était assurément, pour certains, un être intermédiaire » entre le monde et Dieu ; pour d'autres, c'était la raison » divine répandue par le monde, distinguant les êtres et les » organisant, mais c'était encore bien autre chose, et le mot » n'en était arrivé là qu'avec une foule d'associations qu'il » entraînait avec lui et qui l'accompagnaient encore. Tout ce » qu'il y a de sérieux, de raisonnable et de beau, de réglé, » de convenable et de légitime, de musical et d'harmonieux, » se groupait pour l'esprit grec autour du *Logos*. Pour s'en » former une idée tant soit peu approchée, qu'on pense à » tout ce que les hommes du dix-huitième siècle mettaient » dans le mot *Raison :* affranchissement, sagesse, vertu, pro- » grès, lumière ; — à tout ce qu'inspirait, il y a quelque cin- » quante ans, le mot *Science* ; — à tout ce qu'inspire aujour- » d'hui le mot *Vie*. De pareils mots résument l'idéal d'une époque, mais ils le résument comme l'énoncé d'un problème; ils » sont riches en suggestions par leur indétermination même ; » ils ne contiennent pas la solution de ce que tout le monde » cherche, mais ils indiquent, dans ses grandes lignes, et » comme en silhouette, la forme qu'il faudra que cette solu- » tion prenne pour se faire universellement adopter. La solu- » tion qui aura le plus de chance de réussir sera celle qui » fera prendre corps, de façon claire, concrète et définie, au » plus grand nombre possible de notions ébauchées et d'aspi- » rations inquiètes qui se trouvaient comme en diffusion dans » le grand mot. »

Je n'insiste pas sur le contenu philosophique du *logos*. Ni à plus forte raison sur le contenu théologique dont le christianisme le remplira, un contenu trop savant pour devenir populaire (lire à ce sujet dans l'*Histoire ancienne de l'Eglise*, de Mgr Duchesne, le chapitre XVII du premier volume). Je me borne à indiquer cette primauté de l'intelligence sur l'univers, qui est le principe suprême de toute la pensée hellénique. Elle affirme donc, cette pensée, qu'il existe un principe absolu, d'harmonie et de perfection, que toutes les choses en dépendent, que toutes les idées s'y ramènent, qu'il est la fin de l'homme et de l'univers, que sans lui l'homme n'aurait pas de raison d'être, et l'univers point de sens.

C'est la maxime d'Anaxagore : toutes choses ont été ordonnées par l'intelligence. Mais cette intelligence, cette raison se retrouve dans l'homme, non certes à l'état de perfection, cependant avec une conscience et une force suffisantes pour que cet homme parvienne à dominer la nature et à se dominer soi-même. Sans doute, l'homme ne peut ignorer ni supprimer la nature. Il est contraint de l'accepter. Mais son intelligence est capable de la pénétrer. Il y retrouvera un ordre sensible qui est l'image de l'ordre intelligible dont il reflète la perfection. Il s'y verra en présence d'une autre force encore, mystérieuse, aveugle et brutale : la nécessité. Mais il éprouvera bientôt que son intelligence, si elle ne peut supprimer les causes et les lois naturelles, est capable de les diriger, capable même, comme dit Platon, de persuader la nécessité. En définitive, malgré tout, la cause première et décisive demeure l'intelligence.

C'est par cette conception de l'univers que la pensée grecque a provoqué une révolution fondamentale dans les rapports de l'homme avec la nature, avec les choses, avec l'humanité elle-même. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'évoquer le panthéisme et le fatalisme des religions et des sagesses orientales. C'était l'univers tout entier qui pesait sur l'homme. Il ne pouvait s'en libérer que par l'acceptation poussée jusqu'à l'anéantissement de soi-même. On voit tout de suite comment la pensée grecque, en affirmant la primauté de l'intelligence, fut libératrice. Elle était celle d'un peuple actif autant par tempérament que par besoin, et qui n'était pas fait pour s'asseoir dans la passivité orientale. N'est-ce point là une attitude foncièrement européenne ?

Il est vrai que cette libération demeure incomplète. D'abord parce que la pensée hellénique, toujours plus proche

de l'Orient qu'on ne le suppose, n'est jamais parvenue à se désentraver totalement, ni du panthéisme, ni de la fatalité. Ensuite, parce qu'elle est demeurée trop théorique, trop intellectuelle : pour parler le langage chrétien, c'est la charité qui lui faisait défaut. Enfin, parce que, malgré les efforts successifs d'un Socrate, d'un Platon, d'un Aristote, il y a toujours eu chez elle un « trou par en haut ». Son Dieu reste un concept. Un nuage d'indétermination n'a cessé de voiler le sommet de l'Olympe. Le christianisme le dissipera en définissant ce qui était encore à définir, en achevant ce qui était commencé, en répondant aux questions posées. Par quoi encore l'on avère, premièrement, que le christianisme est bien la troisième antiquité, secondement, que la pensée antique elle-même est une préparation au christianisme. Et le *logos* s'est fait chair, et il a habité parmi nous. Et il a dit aux hommes : aimez-vous les uns les autres, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.

* * *

C'est un appel à l'action morale. Voilà bien l'un des caractères spécifiques de la philosophie grecque. Ses maîtres ont pu s'abstraire en des systèmes compliqués et des spéculations inaccessibles : ils n'en ont pas moins toujours cherché à être des réformateurs. Ce besoin, si grec, d'agir et d'éduquer les a toujours poussés à se faire fondateurs d'écoles. Ils ne se sont jamais enfermés. Le type du philosophe professionnel, sans contact avec son peuple et même avec le public lettré, n'existe pas encore en Hellade ; tout au plus, à partir de l'époque hellénistique, le verra-t-on se manifester ; en définitive, il n'est qu'une apparition moderne. La nature sociable de l'Hellène, son besoin de plein air, son amour de la jeunesse et son esprit de cité, compensaient son individualisme qui le poussait à l'isolement et son aristocratisme qui le portait à l'orgueil intellectuel.

Ces données politiques et sociales nous expliquent pourquoi il ne s'est jamais livré à la spéculation pure, derrière des portes closes. Toujours, à l'intérieur de chaque système, il dresse une échelle double entre la spéculation et l'action. La nécessité d'éduquer les esprits et de leur enseigner où se trouve le vrai bonheur, exige que l'on monte jusqu'au sommet de l'échelle ; la vérité que l'on trouve là-haut exige à son tour que l'on redescende parmi les hommes pour leur enseigner une morale pratique.

Le besoin de faire correspondre l'action à la pensée est caractéristique du Grec. Nul n'a aussi bien compris que lui qu'il faut philosopher pour vivre. Une des raisons pour lesquelles il a su le comprendre, je la trouve dans le cahier des charges de la philosophie à l'égard de la religion, cahier dont le premier article impose à la philosophie de corriger ou de compléter les croyances, le second, de formuler une morale.

* * *

Je reviens ainsi au fait essentiel : toute philosophie, en Hellade, est réformatrice. Je prends, par exemple, celle d'Epicure. Nul, au premier abord, n'évoque mieux des positions immorales et antireligieuses. Epicure — qui est encore un Grec d'Asie-Mineure, puisqu'il est né à Samos, cette grande île située entre Ephèse et Milet — c'est la réaction contre le platonisme et le retour à la philosophie de la nature. Il revient à l'atomisme, qu'il perfectionne, pour déclarer : il existe les atomes et le vide, et c'est tout. Conception matérialiste, mécanique. Elle semble exclure toute morale, sauf celle du plaisir, et, de fait, Epicure fonde sa morale sur le plaisir. Mais qu'est-ce que le plaisir ? Santé du corps et tranquillité de l'âme. Là réside le bonheur. On voit tout de suite qu'il est impossible sans la sagesse et par conséquent sans les vertus dont elle est la source. En dernière analyse, la préoccupation à laquelle obéit Epicure est la même que celle à laquelle ont obéi avant lui et obéiront encore après lui tous les autres philosophes : enseigner aux hommes le vrai bonheur, lequel est inséparable de la sagesse. Ce qui exige une morale, ne fût-ce que pour détourner l'homme de tout ce qui pourrait le rendre malheureux.

Aux yeux d'Epicure, ce qui le rend malheureux, c'est la crainte : crainte des dieux, de la fatalité, de la mort. Or, la physique d'Epicure démontre que ces trois craintes sont vaines. Une fois écartées, l'âme est tranquille, donc heureuse. Elle est, pour employer le langage de l'école, en état d'ataraxie, terme emprunté à Démocrite pour désigner la tranquillité d'âme qui résulte de la mesure dans le plaisir, de l'harmonie dans la vie et de l'égoïsme philosophique : le *suave mari magno* de Lucrèce.

Il y a là une attitude esthétique. Me hasarderais-je à dire une attitude religieuse ? Les dieux existent, mais, n'ayant pas créé le monde, ils ne s'en occupent point. Ils

se contentent d'être immortels et bienheureux. Il serait impie de troubler cette béatitude. Laissons-les dans leur séjour de plaisir et de paix, au delà, dans les espaces vides qui séparent les mondes. Pourquoi les craindre, puisqu'ils ne nous veulent aucun mal ? Adorons-les pour adorer en eux le bien suprême, et prenons-les pour modèles. On le voit, Epicure ne rejette point la religion. Ce qu'il rejette, ce sont les croyances du vulgaire. Sous cette conception aristocratique de la divinité, ne découvre-t-on pas la nostalgie d'une religion épurée ?

Epicure, dont Wilamowitz affirme qu'il n'est en rien un philosophe, s'est donc essayé à tirer d'une physique une morale et une religion. Vaine poursuite. Il nous apparaît comme la tête la moins métaphysique de toute la pensée grecque. Sa réaction contre l'idéalisme mystique de Platon lui a fait dépasser la mesure. Au temps où il professait, il n'était plus possible à la nouvelle philosophie de la nature d'aller jusqu'à nier l'esprit.

On le voit lorsque Zénon et les stoïciens interviennent pour réintégrer de nouveau dans la nature le divin. Comment procèdent-ils ? Ils repartent d'Héraclite pour affirmer que le feu est le principe actif et sacré qui se trouve dans la matière et qui lui donne sa forme. Il est ainsi le créateur de toutes les choses. Mais ce principe, à la fois corporel et intelligent, qui se répand dans la matière comme un fluide générateur, c'est le Dieu-Nature. Pour les stoïciens, les deux noms désignent la même réalité universelle. Car le monde est un ; donc, il ne saurait y avoir qu'un Dieu. L'école aboutit à un monothéisme panthéiste, si l'on peut dire, à une divinité immanente dont tous les autres dieux ne sont que les noms différents, correspondant à des attributs différents de son être.

Les stoïciens se tiennent dans un état d'équilibre instable entre le matérialisme et l'idéalisme. Cet équilibre cherche un appui dans la droite raison. C'est en accord avec la loi qui gouverne le monde, par l'acceptation universelle, que le sage parvient au souverain bien qui est la jouissance d'une souveraine liberté. Qu'importent alors les accidents, les malheurs, les souffrances, puisque la vertu suffit à elle seule à rendre l'homme heureux ! Aussi le sage saura-t-il supporter les maux avec fermeté, avec indifférence, en les dominant, les niant.

Il y a dans cette attitude une énergie froide et rationaliste. Elle n'exclut cependant point la piété religieuse.

« Les dieux ont créé tous les hommes afin qu'ils soient heu-» reux ; ils ne sont malheureux que par leur faute : » telle est la première maxime d'Epictète. En voici une autre : « Les » dieux m'ont donné la liberté, et je connais leur commande-» ment. Personne donc ne peut plus me réduire en servi-» tude, car j'ai le libérateur qu'il me faut, j'ai les juges qu'il » me faut. » Et voici ce qu'il pense de la religion : « La » première chose qu'il faut apprendre, c'est qu'il y a un Dieu, » qu'il gouverne tout par sa providence, et que non seule-» ment nos actions, mais nos pensées et nos mouvements ne » sauraient lui être cachés. Ensuite, il faut examiner quelle » est sa nature. Sa nature étant bien connue, il faut néces-» sairement que ceux qui veulent lui plaire et lui obéir » fassent tous leurs efforts pour lui ressembler ; qu'ils soient » libres, fidèles, bienfaisants, miséricordieux, magnanimes. » Que toutes tes pensées donc, que toutes tes paroles, que toutes » tes actions, soient les actions, les paroles et les pensées d'un » homme qui imite Dieu, qui veut lui ressembler. Quand tu » es la nuit dans ta chambre, la porte bien fermée, et la » lumière éteinte, garde-toi donc bien de dire que tu es seul, » car tu ne l'es pas. »

Ces maximes rendent un son préchrétien. Les stoïciens ont senti avec force l'omniprésence et la présence de Dieu. Ils le voient matériellement présent dans toute chose, et cependant unique, personnel, intelligent. Que cela puisse aboutir à une piété, la prière de Cléanthe à Zeus nous le montre :

« O le plus glorieux des Immortels, divinité aux mille » noms, tout puissant éternellement, Zeus, auteur de la » nature, toi qui gouvernes tout d'après une loi, je te salue.

« Car il est permis à tous les mortels de t'adresser la » parole. Nous sommes une race sortie de toi, ayant reçu » en partage le don d'une voix semblable à la tienne, seuls » parmi les êtres périssables qui vivent et rampent sur la » terre.

« Je te chanterai donc et célébrerai sans cesse ton pou-» voir. A toi, en effet, où que tu veuilles le conduire, obéit » tout ce monde qui gravite autour de la terre, et sans résis-» tance par toi se laisse gouverner. C'est que tu as en tes » mains invincibles, glaive à double tranchant, arme de feu, » flamme animée d'une vie toujours active, la foudre pour » ministre.

« Dans la nature, tout, en effet, arrive par ses coups à son » achèvement. Tu diriges par elle cette raison commune qui

» circule partout à travers tous les êtres, et qui se mêle aux » grandes comme aux petites flammes. Tu es si bien partout » le suprême seigneur de l'univers entier, que rien sur la » terre, ô dieu, ne se produit sans toi ; rien dans le ciel éthéré » et divin ; rien dans la mer ; rien, hormis ce qu'accomplit » la folie des méchants.

« Mais toi, tu sais réduire à la mesure ce qui est excessif, » imposer l'ordre à ce qui est en désordre, et te faire des » amies des choses ennemies.

« Tu as, en effet, harmonisé tous les biens et tous les maux » dans une même unité, de sorte qu'une seule et toujours per- » sistante raison anime toutes choses ; et cette raison, tous » les mortels, en devenant méchants, arrivent à la fuir, à se » séparer d'elle.

« Les malheureux ! Aspirant sans répit à posséder des » biens, ils ne voient ni n'entendent la loi commune de Dieu ; » et cette loi, s'ils y obéissaient avec intelligence, les con- » duirait à une vie bienheureuse. Mais loin de là, ils se pré- » cipitent, en insensés qu'ils sont, d'un mal dans un autre. » Les uns sont possédés par la gloire d'un zèle qui engendre » de funestes discordes ; les autres, sans aucune mesure, sont » entraînés vers le désir du gain. Ceux-ci, enfin, en s'adon- » nant à une vie relâchée et en optant pour les œuvres qui » font plaisir au corps, s'appliquent à trouver le contraire » absolu de ce qu'ils attendaient.

« Mais, ô Zeus, dispensateur de tous biens, dieu des som- » bres nuées et maître de la foudre, sauve les hommes de » leur funeste ignorance ; dissipe-la de leurs âmes, ô père, » et donne-leur de comprendre et de suivre la pensée sur » laquelle, pour tout régir avec justice, tu t'appuies !

« Alors, étant nous-mêmes honorés, nous te témoigne- » rons, en te rendant honneur, l'honneur qui te revient. Sans » cesse dans tes œuvres, comme il convient à un mortel, nous » te célébrerons, car il n'est pas pour les hommes, ni même » pour les dieux, de plus haut privilège que de pouvoir chan- » ter justement et toujours la loi commune à tous. »

Tel est ce *Te Deum* païen. Je note que Wilamowitz nous en a laissé une traduction allemande qui est un chef-d'œuvre; M. Otto Kern la cite, avec référence, aux pages 108 et 109 de son troisième volume sur la religion des Hellènes. Auparavant, il a écrit des stoïciens : « La Stoa, plus qu'aucune » autre école philosophique, a cherché, soit chez le peuple, » soit surtout auprès de l'élite cultivée, à mettre la religion » en harmonie avec sa doctrine... Jamais elle n'a songé à

» rejeter sans autres les croyances populaires, jamais elle n'a » entendu les détruire. Ce qui le lui interdisait, c'était le » contenu moral de sa philosophie, la pieuse croyance à la » divinité qui régit le monde. »

* * *

Cléanthe était d'Assos, en Troade : encore un Hellène d'Asie. Plus appliqué, plus studieux qu'intelligent, parti de très bas, obligé de se faire jardinier pour vivre, Cléanthe a beaucoup écrit, mais nous avons perdu presque toute son œuvre. Il vivait à l'époque hellénistique, puisque nous le trouvons chef de l'école stoïcienne entre 270 et 251 avant notre ère. La recherche de Dieu se poursuit donc à travers toute l'histoire de la philosophie grecque. Ni Pyrrhon, ni la nouvelle Académie ne parviendront à l'arrêter. Le scepticisme n'est qu'une attitude momentanée, une halte de la pensée fatiguée. Incertain et négatif, il ne fait que se retirer du combat. Ne répondant à aucune question, il n'intéresse personne. Il n'aide point à vivre, aussi le laisse-t-on dans son coin et poursuit-on sa route. Quant à la seconde philosophie de la nature, même corrigée par les stoïciens, son défaut est dans son poids de matérialisme. La raison pouvait y trouver de quoi se satisfaire, mais l'âme y répugnait. Le redressement qui s'imposait partit de la seule position d'où il pouvait venir : du platonisme. Il vint sous la forme du néoplatonisme dont le maître est Plotin.

Le maître, non l'initiateur. Celui à qui revient ce titre est Ammonius, dit Saccas ou le portefaix, à cause du métier qu'il avait exercé d'abord. Né chrétien, il avait apostasié. Au commencement du IIIe siècle, sous les Sévères, Ammonius était un des principaux philosophes d'Alexandrie. Il y tenait une école où il n'admettait qu'un public de choix. Il se réclamait à la fois de Platon et d'Aristote. Après lui, l'accord des deux grands maîtres et de leurs doctrines formera la base du néoplatonisme. Il s'y superposera les éléments moraux du stoïcisme, l'influence orientale, alors très forte dans les milieux intellectuels de la Cosmopolis égyptienne, et, pour ne pas l'oublier, celle du christianisme lui-même. Car on subit toujours l'action d'un adversaire auquel, pour mieux le combattre, on emprunte des pensées et des moyens.

Ammonius eut pour élèves Origène, Longin et Plotin.

Ce dernier s'est plu à envelopper sa vie de mystère.

Nous savons qu'il est né en 202 ou 203 à Lycapolis en Haute-Egypte. En 232, il vient suivre l'enseignement d'Ammonius. Après la mort de son maître, il prend part à la campagne de l'empereur Gordien le Pieux contre les Perses : son but était de s'initier à la sagesse de ce peuple et aussi à celle des Indiens. Puis il va se fixer à Rome. Il y réunit tout un cercle de disciples dont le plus célèbre est le Tyrien Porphyre, son éditeur et biographe. Plotin mourut à Rome en 269 ou 270.

Il est une figure curieuse, attirante : pas seulement un philosophe, mais un directeur de consciences, un thaumaturge. Mystique et ascète, il s'est élevé jusqu'à l'extase. Au premier volume de son *Histoire ancienne de l'Eglise* — j'en ai sous les yeux la troisième édition, à Paris, chez Boccard, en 1923 — Mgr Duchesne esquisse de lui le portrait suivant : « C'était un philosophe pratiquant, austère, dédaigneux du » monde et de la littérature. Ses disciples l'honoraient comme » un saint. Ses leçons étaient le plus souvent de simples » causeries ; toute recherche de forme en était exclue, et, » lorsqu'il se mit, sur le tard (v. 263), à écrire, il ne s'inquiéta » guère du style ni de l'orthographe. Du reste, il n'écrivit que » des morceaux détachés. Porphyre, un des derniers venus de » son école, fut chargé par lui de les rassembler et de les » publier. C'est ce que l'on appelle les *Ennéades*. A ce recueil » Porphyre donna comme préface une vie de son maître. »

« Grâce au néoplatonisme, dit encore Mgr Duchesne, » l'hellénisme eut enfin une théologie. » Une théologie *in extremis*, comme on reçoit les sacrements avant de mourir. « Dans l'ensemble, le néoplatonisme représente le der- » nier effort de la philosophie grecque pour expliquer le » mystère du monde, et cet effort est profondément religieux, » tant en raison de la mystique qui fait le fond du système » que par son adaptation à la religion traditionnelle... Plotin » amena au mysticisme la vieille philosophie grecque ; il la » convertit en quelque sorte à la religion, en même temps » qu'il permettait à celle-ci de faire figure devant les pen- » seurs. »

Le néoplatonisme est le rassemblement suprême de toutes les forces dont l'antiquité mourante pouvait disposer encore, afin de barrer la route au christianisme. Mais c'était trop tard. « Cette gnose païenne était plus faite pour couper » l'herbe sous le pied aux gnoses chrétiennes que pour mena- » cer sérieusement le christianisme orthodoxe. Le dieu de » Plotin était trop loin de l'homme et de trop difficile accès ;

» les écrits des philosophes anciens et nouveaux ne valaient » pas l'Histoire sainte comme instrument de propagande ; les » vies de Plotin, qui se multiplièrent, ne pouvaient être com- » parées aux Evangiles. Le platonisme demeura chose de » luxe. L'Eglise ne s'en préoccupa guère. Elle continua à » charger contre le paganisme des idoles et des sacrifices, » sans s'inquiéter de ce qu'il pouvait y avoir de philosophie » derrière. »

Il n'en est pas moins significatif, émouvant, que ce suprême effort de la philosophie antique ait été religieux. Plotin a compris que le problème religieux dominait tous les autres et que sans la religion le monde auquel il demeurait attaché, ne pourrait jamais se relever de sa décadence.

Quel est donc ce dernier message que la pensée grecque adresse aux hommes ? Il a pour but de leur faire souvenir qu'ils ont une âme et que cette âme est d'origine divine. Sa destinée est de se réabsorber en Dieu dont elle est émanée. L'âme individuelle rentre dans l'âme universelle, mais celle-ci tire son origine d'un principe : l'intelligence, Dieu.

Plotin se fait de Dieu une idée ineffable. Nous parlons de lui sans pouvoir l'énoncer. Nous l'abordons d'une manière directe et personnelle, non par des raisonnements, mais par l'enthousiasme divin que nous sentons en nous. Dieu nous prend par sa lumière. A ce point, Plotin dépasse la contemplation de son maître Platon, pour aboutir à l'extase où l'homme s'anéantit dans l'amour divin.

Tel est le dernier mot de la philosophie grecque, de la sagesse antique ; tel est le plus haut point où l'a conduite sa recherche de Dieu.

VIII

Après cette ultime flamme, la pensée grecque — une pensée qui a d'ailleurs cessé d'être purement hellénique — s'éteint lentement sous ses propres cendres. Ou elle tombe dans un terminisme sans contenu, dans un allégorisme qui n'a plus rien de vivant, ou elle se corrompt en occultisme et même en magie. Il serait instructif pour nous de mettre cette décomposition philosophique en parallèle avec la nôtre : on y trouverait des ancêtres à nos théosophes, à nos anthroposophes, à nos scientistes, à nos occultistes et autres « grands

initiés ». On voit par là combien il est dangereux d'expliquer et de justifier de cette manière « démonique » la religion et la philosophie des Hellènes : même d'excellents hellénistes s'y sont laissé prendre.

Pour en revenir au néoplatonisme, M. Léon Robin a bien raison d'écrire que l'on en a trop négligé l'étude. « C'est par » lui pourtant que s'est faite la liaison de notre pensée avec » la pensée grecque authentique. »

* * *

L'intermédiaire, l'assimilateur fut le christianisme.

La doctrine néoplatonicienne avait pour but de le contrebattre. Ce ne fut pas toujours sans quelque succès : par exemple, elle aida l'empereur Julien, dont l'instruction était sommaire et la conviction chancelante, à sortir de la basilique pour faire son retour aux temples. En revanche, elle rendit à saint Augustin le service contraire. Alors qu'il hésitait à franchir le pas, quelques livres platoniciens, traduits du grec en latin par le rhéteur Victorinus, lui tombèrent sous les yeux. Au livre VII de ses *Confessions*, Augustin relate le fait mais il ne cite pas les titres. Ce ne pouvait guère être que des ouvrages de Plotin et de Porphyre. Certes, il n'y trouva, ni l'Incarnation, ni la Rédemption, mais il y reconnut le Père et le Verbe, l'amour de Dieu, la voie qui mène à la sagesse et au bonheur, la Providence. Cette lecture eut comme résultat un examen de conscience : « Averti de revenir à moi- » même, j'entrai dans ma propre intimité. » Que vit-il alors en soi : « Je vis pour ainsi dire par l'œil de mon âme une » lumière immuable. » Ces ouvrages néoplatoniciens marquent donc dans sa vie une étape décisive, celle après laquelle il n'y aura plus que la conversion. A ce sujet, je me permets de renvoyer le lecteur au petit livre de Mlle Hélène Gros : *La conversion de saint Augustin*, aux éditions de la Vie spirituelle, Paris, Desclée, sans date.

Il est facile de comprendre la reconnaissance, le respect, les ménagements que saint Augustin a toujours eus pour Platon et les platoniciens. Au livre VIII de la *Cité de Dieu*, après avoir esquissé l'histoire de la philosophie grecque, il déclare : « Nulle n'approche plus de la nôtre que la doctrine » de Platon. » Un peu plus loin : « Ces philosophes, si juste- » ment élevés en gloire et en renommée au-dessus de tous les » autres, ont bien vu qu'aucun corps n'est Dieu, et c'est au-

» dessus de tous les corps qu'ils cherchent Dieu... Ainsi, ce » qui se peut connaître de Dieu naturellement, ils l'ont connu: » Dieu le leur a dévoilé. ... J'ai donc de préférence choisi les » platoniciens comme les philosophes qui, ayant eu d'un » Dieu, créateur du ciel et de la terre, les plus saines opi- » nions, doivent à la sagesse de leur doctrine l'éclat de leur » gloire. Au jugement de la postérité, la prééminence leur » appartient. »

Ce jugement de saint Augustin sera celui de tout le moyen âge. Platonisme et néoplatonisme fournissaient à la théologie chrétienne la seule philosophie où l'on pouvait alors greffer la Révélation. En philosophie donc, le christianisme fut platonicien jusqu'au moment où saint Thomas d'Aquin prit pour maître Aristote. Mais il ne renia point pour cela Platon.

* * *

La philosophie grecque inaugure l'histoire de la philosophie européenne à travers les siècles. C'est le moment de rappeler que cette histoire a un chapitre romain. Lucrèce, dans son *De rerum natura*, donne à l'épicurisme sa plus haute expression ; Cicéron opère la fusion des idées grecques et des idées romaines ; il élargit la pensée philosophique sur le droit qu'il rattache à la morale ; Sénèque et Marc-Aurèle complètent le stoïcisme. Dans le domaine de la philosophie, l'antiquité est une.

Après elle, et à sa suite, vient la seconde grande époque : celle de la chrétienté, le moyen âge. Il ne serait pas difficile de montrer toute l'influence de la philosophie et de la science grecques dans la pensée médiévale, son parallélisme avec le développement de la pensée hellénique : mêmes grands courants, le rationnel et le mystique, mêmes questions essentielles, mêmes préoccupations religieuses, même besoin de distinguer pour unir, même effort de définir la connaissance et d'organiser le savoir. La pensée grecque fut une construction, la pensée médiévale, une reconstruction. Sous toutes les différences, on retrouve un plan identique.

Enfin, la troisième grande époque est la philosophie moderne. Sur les rapports de la philosophie grecque et de la philosophie moderne, je renvoie au dernier chapitre de M. Charles Werner. D'une manière magistrale, le professeur genevois établit la continuité. Il insiste sur le fait que la

philosophie moderne a dû s'émanciper de la théorie dogmatique par une lutte violente, une rupture que l'antique avait pu et su éviter ; il nous fait voir ensuite que la réaction moderne est allée beaucoup trop loin : de là une infériorité vis-à-vis de l'Hellade. « Le privilège de la philosophie grec- » que » dit-il, « dans son effort pour comprendre le monde, » est d'avoir considéré les choses comme dépendant d'un » principe absolu d'harmonie et de perfection, qui les dirige » toutes vers une fin et donne un sens à l'univers. » La perte de ce privilège fut la cause de ce manque d'unité, d'harmonie, d'équilibre que révèle toute l'histoire de la philosophie moderne. A la fin, elle devait perdre la métaphysique ; mais elle devait aussi perdre la morale, car la morale a son fondement dans la métaphysique.

C'est par la conclusion de M. Werner que je tiens à terminer ce chapitre :

« La pensée grecque renferme un principe vivant, dont la » philosophie ne peut pas se passer. C'est pour n'avoir pas » toujours conservé ce principe que les systèmes modernes se » sont trouvés vis-à-vis des systèmes grecs, dans un état d'in- » fériorité. Il n'est pas question de méconnaître la grandeur » de la philosophie moderne. Mais ses conquêtes ne porteront » tous leurs fruits que si la vérité découverte par la philoso- » phie grecque est pleinement restaurée, à savoir que l'uni- » vers a un sens, qu'il est dirigé vers une fin, que l'esprit » pénètre la matière et lui impose sa loi, qui est une loi » d'harmonie et de beauté. La philosophie de l'avenir sera » ce qu'avait rêvé le génie de Leibnitz : la synthèse de la » pensée grecque et de la pensée moderne. Il importe donc » que nous nous inspirions des grandes leçons qui furent don- » nées à l'humanité au temps lumineux de sa jeunesse. Rien » n'est plus utile, rien n'est plus nécessaire pour le philosophe » qu'une méditation de la philosophie grecque. Par l'esprit » général dont elle fut animée, par ses théories les plus essen- » tielles, cette philosophie demeure comme une partie inté- » grante de la philosophie éternelle. »

Certes, mais une synthèse n'est possible que par l'intervention d'un troisième terme. Celle de la pensée grecque et de la pensée moderne, le christianisme seul pourra l'opérer.

TABLE DES MATIÈRES

Table analytique des matières 9

PREMIÈRE PARTIE

La Grèce antique et sa pensée

Chapitre I. — Comment s'est formée la Grèce : De la terre aux hommes, des origines à l'histoire . . 35

Chapitre II. — Panorama de l'histoire : Les rapports de la Grèce avec l'Asie et le destin de l'hellénisme 70

Chapitre III. — La cité grecque et ses caractères . . 92

Chapitre IV. — L'expérience spartiate 125

Chapitre V. — L'expérience athénienne 141

Chapitre VI. — Les idées politiques avant Platon . . 180

Chapitre VII. — Platon l'idéaliste 199

Chapitre VIII. — Aristote ou le réaliste 226

Chapitre IX. — La fin d'une époque : La dissolution de la cité 245

Chapitre X. — La recherche de Dieu : La religion grecque, des croyances primitives à la cité des dieux 276

Chapitre XI. — La recherche de Dieu : La religion grecque, de la cité des dieux à la décadence . . 304

Chapitre XII. — La recherche de Dieu : La philosophie grecque 339

LE PRÉSENT OUVRAGE
ÉDITÉ PAR W. EGLOFF, FRIBOURG,
A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE NOUVELLE
CH. CORBAZ S. A., MONTREUX,
LE 2 JUILLET 1944.

A LA MÊME LIBRAIRIE :

GONZAGUE de REYNOLD

L'HELLÉNISME

ET LE GÉNIE EUROPÉEN

Un fort volume

L'hellénisme ne mourut pas lorsque la Grèce devint trop faible pour le porter seule.

Alexandre l'implanta dans l'Asie intérieure : il y est devenu la civilisation hellénistique, une décadence, mais aussi la modernité. Puis Rome prit l'hellénisme en charge. L'on vit alors la Grèce sous la domination romaine en même temps que Rome se mettait à l'école de la Grèce.

C'est lorsque l'hellénisme sembla s'épuiser que survint le christianisme. Ce dernier lui emprunta ses méthodes et moyens d'expression, mais lui insuffla une âme nouvelle.

Il y eut bientôt Byzance. L'hellénisme n'y fut qu'un élément, sans doute. C'est pourtant à Byzance que se prépara l'humanisme européen sous l'influence des études grecques.

Comment l'Europe a-t-elle assimilé l'hellénisme et que faut-il entendre par cette assimilation ? Gonzague de Reynold a traité ce sujet d'une manière nouvelle, prenant ses exemples dans la poésie et l'archéologie. Précisons encore qu'il évoque quelques grands visages : Alexandre, les Pères grecs, Erasme, Swinburne, Gœthe.

Nous avons ainsi une histoire nouvelle de la civilisation européenne à propos de l'hellénisme.

IMPRIMÉ EN SUISSE